

INTRODUCTION

A

L'ÉCRITURE SAINTE

BESANÇON. — IMPRIMERIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

INTRODUCTION

HISTORIQUE ET CRITIQUE

AUX LIVRES DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU

TESTAMENT

PAR J. B. GLAIRE

DOYEN ET PROFESSEUR D'ÉCRITURE SAINTE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

TROISIÈME ÉDITION

REVUE ET CORRIGÉE

TOME PREMIER

A PARIS

MAISON MÉQUIGNON-JUNIOR

A. JOUBY, LIBRAIRE-ÉDITEUR

7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7

1861

AVERTISSEMENT

SUR CETTE TROISIÈME ÉDITION.

Voulant laisser subsister la Préface de la première édition, à cause de la nature même des observations qu'elle renferme, nous nous bornerons ici à donner quelques explications sur les changements que nous avons faits dans cette troisième. Mais qu'il nous soit permis d'exposer auparavant les témoignages flatteurs dont notre premier travail a été l'objet. Nous espérons qu'ils seront un motif puissant pour exciter la confiance des lecteurs qui ne le connaissent pas encore ; et en même temps la réponse la plus convenable à certaines insinuations de quelques écrivains français qui semblent n'en avoir qu'une bien légère connaissance. Nous commencerons volontiers par celui d'un des orientalistes les plus savants des temps modernes, d'un homme aussi profondément versé dans la science sacrée que dans les lettres profanes, d'autant qu'il présente une analyse assez détaillée de tout le plan de notre ouvrage. « Il était absolument nécessaire, dit feu M. Etienne Quatremère, que l'on offrît au public instruit, et surtout aux jeunes élèves des séminaires, un ouvrage qui, dans un petit nombre de volumes, exposât d'une manière succincte, mais cependant avec les développements

nécessaires, tout ce qui concerne la critique sacrée, la défense de l'authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, les lois, les usages des Hébreux, enfin tout ce qui peut contribuer à faire comprendre et respecter les ouvrages qui contiennent les fondements sur lesquels repose la religion. M. Glaire s'est chargé de ce soin, auquel il semblait naturellement appelé. Depuis bien des années il a professé successivement, tant au séminaire de Saint-Sulpice qu'à la faculté de théologie de Paris, l'hébreu et l'interprétation de l'Ecriture sainte; lié, par une amitié sincère, avec des ecclésiastiques instruits, il a eu surtout l'avantage de connaître feu M. l'abbé Garnier (1), qui, non content de l'aider de ses conseils, lui avait communiqué une partie de ses travaux sur l'Ecriture sainte, ainsi qu'il le reconnaît avec cette bonne foi, cette candeur, qui conviennent au vrai mérite; ayant acquis la connaissance des principales langues de l'Orient, entre autres celle de l'arabe qu'il avait puisée dans les doctes leçons de feu M. Silvestre de Sacy; s'étant attaché avec un soin scrupuleux à lire, à analyser, outre les traités des Pères et des auteurs ecclésiastiques, les ouvrages composés soit par des catholiques, soit par des protestants, sur les diverses parties de l'érudition biblique, il se trouvait, mieux que personne, en état de donner, sur cette matière, un traité suffisamment approfondi, qui présentât un résumé bien fait de toutes les observations, de toutes les découvertes qui ont eu pour objet la critique sacrée, mais de manière à ne rien dire qui ne pût être approuvé par l'orthodoxie la plus scrupuleuse. L'ouvrage a obtenu un succès éclatant et qui a presque, on peut le dire, dépassé les espérances de l'auteur. Une première édition tirée à un grand nombre d'exemplaires a été, dans l'espace de quelques années, complètement épuisée. La seconde édition s'écoule avec une égale rapidité; et bientôt il faudra songer à en donner une troisième. De plus, l'ouvrage a été traduit en italien. Félicitons M. Glaire d'un succès si flatteur; mais surtout applaudissons-nous de voir des études aussi éminemment utiles pour la religion se ra-

(1) M. l'abbé Garnier est *le savant professeur d'Ecriture sainte*, dont nous parlons un peu plus bas, page XIII.

nimer dans les pays catholiques, et y reprendre une importance qui n'aurait peut-être jamais dû s'affaiblir (1). »

Après avoir énuméré les volumes dont l'ouvrage se compose, et indiqué l'objet de chacun de ces volumes, M. Quatremère ajoute : « Ce cadre, comme on le voit, est extrêmement vaste, et renferme toutes les matières qui, chez les Allemands, sont contenues dans les deux genres d'ouvrages désignés par les titres de *Einleitung* (Introduction), et *Biblisch Archæologie* (Archéologie biblique). M. Glaire s'est acquitté de cette tâche honorable qu'il s'est imposée, avec une véritable bonne foi, avec un vrai talent. Ne pouvant pas, comme on peut le croire, offrir, sur chaque point, un traité complet, puisqu'il aurait fallu multiplier les volumes, il a voulu présenter, d'une manière aussi concise, mais aussi substantielle que possible, tout ce qui est vraiment nécessaire pour la parfaite intelligence des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ayant lu avec soin presque tout ce qui a été écrit sur chaque matière, il en reproduit un extrait fidèle; il ne passe pas sous silence les objections, mais il les rapporte textuellement, et y oppose des réfutations judicieuses. Enfin, cet ouvrage, tel qu'il est, et avec les améliorations que des éditions successives ne peuvent manquer d'y introduire, forme un travail vraiment utile, qui doit exercer une heureuse influence sur les progrès futurs des études bibliques et sur la direction savante des recherches théologiques. »

A Rome, plusieurs savants religieux nous ont assuré que nos livres servaient très-avantageusement la religion. L'illustre cardinal A. Maï en a porté le même jugement. Un très-habile professeur du Collége romain, le R. P. Passaglia, jésuite, a souvent dit dans son Cours que nos ouvrages, qui se distinguent par la pureté des doctrines, étaient le meilleur antidote qu'on pût opposer au rationalisme biblique.

En 1853, S. E. le cardinal Sforza, archevêque de Naples, nous a remercié en présence du supérieur et des directeurs de son séminaire diocésain, de tout le bien que notre *Introduction* et

(1) *Journal des Savants, octobre* 1845, *pag.* 597-598.

nos *Livres saints vengés* ont fait et qu'ils faisaient encore tous les jours dans son diocèse. Nous devons ajouter que les huit volumes que forment ces deux ouvrages ont été traduits en italien, sous le patronage de Son Eminence, sans qu'on ait trouvé un seul mot à changer dans notre texte; ce qui a fait dire au cardinal Maï en nous embrassant et en nous félicitant : « C'est la meilleure approbation que vous puissiez désirer; car nulle part on n'est plus sévère qu'à Naples, quand il s'agit de la doctrine. »

A ces témoignages si flatteurs, nous pouvons en ajouter plusieurs autres non moins honorables. Le cardinal Gaude, mort il y a quelque temps à Rome, nous a assuré que pendant les treize années qu'il a professé l'Ecriture sainte à Macerata, il ne s'est servi que de nos ouvrages bibliques. Le savant archevêque de Santiago du Chili, Mgr. Valdivieso nous a appris qu'ils avaient été traduits en espagnol, et qu'il n'en faisait point enseigner d'autres dans son diocèse. Mgr. Filippi, aussi profond théologien que savant physicien, les a également adoptés pour son séminaire d'Aquila. Enfin le Révér. Docteur Joseph Dixon, professeur d'hébreu et d'Ecriture sainte au Collége de Saint-Patrice à Maynooth, regarde l'*Introduction* et *Les Livres saints vengés,* comme très-utiles : *Two very useful works on the Scriptural subjects;* et il ne craint pas d'avouer qu'il les a souvent mis à contribution, quand il a composé sa propre *Introduction : We have frequently, during the course of this work, profited by learned labours of this Writer, as we now gratefully acknowledge* (*A general Introd. etc. Dublin,* 1852, 2e vol. pag. 422).

Quant aux changements qu'ont subis les éditions précédentes, les plus considérables se rapportent presque toutes à l'*Introduction générale.* Ainsi, sans parler d'un certain nombre de phrases et d'expressions qui ont été présentées d'une manière plus simple et plus précise; sans parler encore des nouvelles preuves par lesquelles nous avons fortifié des arguments déjà proposés; genre d'amélioration qui est commun à toutes les parties de l'ouvrage, nous avons inséré dans le chapitre qui traite de la Canonicité de l'Ecriture sainte, un Tableau synoptique qui montre d'un côté la nuée de témoins qui déposent en faveur des

livres deutéro-canoniques, et de l'autre, le petit nombre de ceux que les protestants allèguent contre l'autorité des mêmes livres. Ce tableau est un emprunt fait avec permission à l'excellent ouvrage intitulé : *La lecture de la Bible en langue vulgaire, jugée d'après l'écriture, la tradition et la saine raison,* et publié par J. B. Malou qui était alors professeur et doyen de la faculté de théologie à l'Université catholique de Louvain, et qui aujourd'hui occupe si dignement le siége épiscopal de Bruges. Outre que la liste de plusieurs versions, tant anciennes que modernes, a beaucoup été allongée, les Bibles anglo-saxonnes, anglaises et polonaises qui ne figuraient pas dans les premières éditions ont trouvé dans celle-ci la place qui leur convenait naturellement; et comme la traduction allemande de Luther passe encore aujourd'hui pour un chef-d'œuvre aux yeux de bien des gens, nous avons cru devoir montrer comment elle a été appréciée par les protestants eux-mêmes.

Une nouvelle rédaction plus concise de certaines questions, qui jusqu'ici avaient été traitées avec de longs développements, nous a permis de signaler dans l'*Introduction particulière* un certain nombre de commentaires d'une date récente, et même plusieurs anciens qu'un simple oubli nous avait fait omettre, et dont la connaissance ne peut qu'être très-utile à beaucoup de nos lecteurs. Quant à la critique du Nouveau Testament en particulier, outre les travaux des savants J. D. Michaëlis, Hug, Maïer, Tholuck, Olshausen, que nous avions déjà mis si largement à contribution, nous n'avons négligé aucun de ceux qui ont paru jusqu'à ce jour en divers pays. Mais, hâtons-nous de le dire, il en est une foule que nous avons cru devoir passer sous silence : d'abord parce qu'il fallait nécessairement nous borner dans le choix; en second lieu, le peu d'aperçus vraiment nouveaux qu'on y trouve, n'offre qu'une bien médiocre utilité. Ainsi, on ne devra pas s'étonner si, par exemple, nous n'avons rien dit des livres d'un jeune littérateur de Paris qui, croyant, dans son excessive ingénuité, que l'imagination et une certaine facilité d'écrire peuvent suppléer à la connaissance positive des langues orientales et des autres parties de la science biblique, a

osé traiter des sujets qu'il ne pourra certainement aborder avec quelques succès, qu'après avoir étudié sérieusement dix ou quinze ans encore les langues sémitiques et le sanscrit, langues dont il n'a que les premiers éléments, et avoir entièrement renoncé à certaines idées préconçues, qui, jointes à son peu de connaissances positives, le font assez souvent tomber dans des contradictions palpables, et flotter entre des erreurs opposées, telles que l'athéisme et le déisme. Cependant ces omissions n'empêchent point que notre ouvrage ne soit véritablement au niveau de la science biblique actuelle.




Contrairement à l'usage généralement reçu quand on écrit l'hébreu sans voyelles, nous avons fait usage des points diacritiques *scin, schin* et du *daguesch fort* ou *doublant*. Nous avons voulu par là faciliter à une certaine classe de lecteurs l'intelligence de quelques formes grammaticales, et de la différence de signification que ce point établit dans les mots.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION (1).

M. Olier, fondateur du séminaire de Saint-Sulpice, a résumé d'une manière admirable les différents motifs qui doivent nous porter à l'étude de l'Ecriture sainte; et quoiqu'il s'adresse plus particulièrement aux jeunes lévites, il n'est aucune classe d'hommes, surtout parmi les chrétiens, à qui la plupart de ses exhortations ne soient également applicables (2). Persuadé qu'on ne saurait mieux dire que cet homme si sage et si éclairé, nous le laissons parler à notre place. « DIEU a deux trésors dont il rend son Eglise dépositaire. Le premier est son sang précieux (3); le second est son Ecriture, ou sa parole

(1) Nous avons cru devoir supprimer dans cette Préface quelques passages que les deuxième et troisième éditions ont rendus tout à fait inutiles.

(2) *Traité des saints ordres, pag.* 161 *et suiv. Paris*, A. Jouby. 1861. — Par rapport aux citations suivantes, nous ferons observer que M. Olier, très-versé dans la connaissance de l'Ecriture, des pères et des auteurs ecclésiastiques, a écrit ce Traité, comme plusieurs de ses autres ouvrages, sans en avoir les textes sous les yeux; c'est M. Tronson, l'un de ses dignes successeurs, qui, au moyen de sa prodigieuse érudition sacrée, a recueilli les passages qui avaient le plus de rapport avec les pensées de M. Olier, et les a joints au travail de ce pieux auteur. Ainsi les lecteurs ne devront pas être surpris de trouver quelquefois une certaine différence entre les pensées exprimées par M. Olier, et la lettre des textes cités par M. Tronson.

(3) Chrysost. *Hom.* XXIV *in Ep.* I *ad. Cor.*

et son divin Testament, qui est le dépôt de ses secrets et de ses divines volontés (1). Il n'a fait ni l'une ni l'autre de ces deux grâces aux nations du monde (2); et comme il ne les a pas rendues dépositaires de son corps, il ne leur a point aussi déclaré ses jugements ni confié ses Ecritures, comme il a fait à son Eglise.

» Or ce sacré trésor des Ecritures saintes a été laissé par la bonté de Dieu entre les mains de l'Eglise, son épouse, qui ensuite le confie aux prêtres, afin qu'ils en fassent entendre les mystères, et qu'ils les expliquent au peuple (3), ce qu'ils doivent faire avec un merveilleux respect, traitant saintement cette divine parole, l'honorant comme elle le mérite (4), et la révérant avec d'autant plus de soin, qu'il faut avoir plus de foi pour lui rendre toute la révérence qui lui est due.

» C'est ce qui a porté saint Augustin à vouloir que l'on eût le même respect pour les moindres syllabes de l'Ecriture sainte, que pour les particules de la très-sainte Eucharistie (5), parce qu'elles sont comme des enveloppes, des écorces et des sacrements qui contiennent le Saint-Esprit, qui renferment un abîme inconcevable de mystères, qui portent un fonds intarissable de grâces et de lumières, et qui sont un instrument ordinaire, mais tout divin, sous lequel Dieu agit dans l'Eglise.

» C'est un trésor caché, mais qui n'a point de prix, auquel les personnes éclairées des lumières de la foi portent le respect que mérite une chose sainte de cette importance. De là vient que dans les conciles, où se trouvent les plus éclairés dans la foi, où sont les voyants, *videntes,* ces divines Ecritures sont placées ouvertes sur un trône, au milieu de l'assemblée (6), et chacun en entrant les salue comme le très-saint Sacrement.

» Ce même respect paraît encore à la sainte messe, lorsque le sous-diacre porte à baiser au prêtre le saint Evangile; car, quoiqu'il passe devant le très-saint Sacrement et devant Jésus-Christ exposé sur l'autel, il ne fait point de génuflexion, non plus que s'il portait cet adorable Sauveur entre ses mains (7).

» Et parce que l'on confie aux prêtres ces saintes Ecritures et ces divins Testaments de Dieu, non-seulement pour les méditer et pour les révérer en son particulier, mais aussi pour les faire respecter aux fidèles, et pour leur manifester les volontés de Dieu en leur faisant entendre sa parole... » Après avoir dit le but que se propose l'Eglise en faisant lire publiquement dans sa

(1) Greg. Naz. — August. *in Ps.* XXI, *enarr.* 2, *n.* 15. — Rupert. *in cap.* IV *Apoc.*
(2) *Ps.* CXVIII. *v. ult.*
(3) *Malach.* II, 7.
(4) Ignat. *Ep. ad. Philad. n.* 5.
(5) *Append.* Aug. *serm.* 300, *n.* 2.
(6) Chrys. *Hom. de Pentec.* — Lucius episc. *in Conc. Carthag. apud Cyprianum*, *pag.* 334. — *Act. Conc. Chalced.* act. 1. — Baron. *an.* 325, *n.* 60.
(7) Gavant. *Comment. in Rubr. Missal. part.* II, *tit.* 6, *litt. p.*

liturgie les saintes Ecritures par un jeune lévite chargé officiellement de cet emploi, il ajoute : « C'est une fonction que Notre-Seigneur lui-même a faite autrefois dans la synagogue, en ouvrant l'Ecriture sainte (1), et en la lisant, comme pour faire essai de la commission et de la légation qu'il avait reçue de son Père, qui était de faire entendre ses volontés par sa parole et ses prédications (2).

» JÉSUS-CHRIST, poursuit M. Olier, est l'Ange du grand conseil (3); c'est l'ambassadeur du Père éternel, qui fait connaître aux hommes ses volontés; et les prêtres entrent dans cette dignité et en continuent les fonctions par la prédication (4). *Pro Christo legatione fungimur, tanquam Christo exhortante per nos* (5). Et parce que l'on ne peut ni entendre, ni savoir la volonté d'une personne, si ce n'est de vive voix, ou par lettre et commission écrite, le prêtre, avant que d'entrer dans le sacerdoce, doit faire un long apprentissage de la sainte Ecriture (6), pour savoir la volonté de DIEU et pour apprendre la doctrine. C'est donc là une obligation du Lecteur (7), de se rendre capable de l'enseigner pour en instruire ensuite toute l'Eglise.

» Il faut ouvrir le testament qui est scellé avant que d'apprendre la volonté du testateur (8). Ainsi, avant que de pouvoir parler des volontés de DIEU, et les faire connaître aux peuples, il faut avoir ouvert l'Ecriture sainte, livre mystérieux scellé de sept sceaux que l'Agneau seul peut rompre, et dont lui seul peut nous donner l'intelligence (9). Lui seul connaît toutes les volontés de DIEU son Père, qui lui a parlé de vive voix, et lui seul aussi peut nous en instruire.

» C'est pourquoi il faut le prier avec instance de nous révéler ses divines Ecritures, et de nous découvrir les secrètes et très-adorables volontés de son Père qui y sont contenues (10), afin que nous puissions les faire connaître aux fidèles et en imprimer l'amour dans tous les cœurs.

» Notre-Seigneur commença lui-même à les expliquer à ses apôtres durant sa vie (11), et il leur en développa plus ouvertement les mystères aussitôt après sa résurrection, lorsque, comme dit saint Luc (12), il leur expliquait les Ecritures; mais maintenant il veut dans l'Eglise en découvrir les secrets à tout le monde, par le moyen de ses saints ministres, qu'il daigne, pour cet effet,

(1) Ambr. *in Luc. l.* IV, *n.* 45. — Magist. Sent. *l.* IV, *dist.* XXIV *de Lectorib.*
(2) Tertull. *Advers. Prax. cap.* XXIV.
(3) Hilar. *De Trinitat. l.* IV, *n.* 26.
(4) Hugo à S. Vict. *De Sacram. l.* II, *part.* III, *c.* II.
(5) 2 *Cor.* V, 20.
(6) Greg. *l.* IV, *ep.* 31.
(7) Hieron. *ad. Heliod. de Nepotian. ep.* 35.
(8) Aug. *in Ps.* XXI, *enarr.* 2, *n.* 30.
(9) *Expos. in cap.* V *Apoc. in App.* S. Ambr. — Rupert. et alii.
(10) Ephrem. *De patient. et consumm. sæculi.*
(11) *Luc.* IV, 16, *Matth.* XXI, 42. *Joan.* VII, 38.
(12) *Luc.* XXIV, 27. 32, 45.

remplir de son Esprit et éclairer de ses lumières, sans lesquelles personne ne pourrait en avoir l'intelligence. »

Après avoir dit que pour recevoir les lumières de DIEU, le Lecteur doit se dépouiller des siennes propres, M. Olier continue ainsi : « On aura soin de les exercer très-particulièrement à la lecture, au respect et à l'amour de l'Ecriture sainte, parce que c'est le grand moyen pour en avoir l'intelligence...

» C'est l'Ecriture sainte qui est la grande règle de notre religion : règle qui n'a point été donnée par un ange, ou composée par un homme, mais par le Saint-Esprit ; règle sous l'écorce de laquelle JÉSUS-CHRIST nous parle et nous apprend ce que nous devons faire (1), non-seulement pour nous sanctifier, mais encore pour sanctifier tous les fidèles selon leur état et leur condition.

» Il faut donc nous porter avec amour à cette lecture, gémissant devant DIEU de voir le peu d'état qu'on en fait, et le peu d'attention que l'on y porte. C'est un désordre qui n'est que trop ordinaire. On passera volontiers la plus grande partie de son temps à l'étude de l'histoire profane. On aura une passion extrême pour les poëtes et les grands orateurs ; on donnera tout son loisir à la lecture des livres curieux et tout à fait inutiles (2) ; mais pour la lecture de l'Ecriture sainte, elle est tellement négligée, que dans le clergé même, la plupart de ses membres ne s'en occupent pas. Quel sujet de confusion pour des ecclésiastiques à qui elle est confiée !

» Il faut que le Lecteur tâche, autant qu'il est en lui, de relever autant qu'il pourra le clergé de cet opprobre. Et pour cela il doit commencer par témoigner tout l'amour et toute l'estime possible de ce saint livre, que les saints ont appelé le Livre des prêtres (3), pour nous faire connaître que ce doit être là notre principale étude. Il faut donc que le Lecteur le lise souvent et affectueusement, et que, suivant le conseil de saint Jérôme (4), il l'ait, s'il se peut, toujours entre les mains, pour le méditer à toute heure, pour en goûter les vérités, pour en digérer les maximes, pour en ruminer toutes les parties, en un mot, pour s'en remplir lui-même, afin de pouvoir ensuite en mieux nourrir les fidèles.

» *Comede volumen istud*, dit DIEU à son prophète : *Mange ce livre* (5). Et aussitôt ce prophète ouvrit la bouche, et mangea ce volume, qu'il trouva doux comme du miel. C'est ce qui fut dit aussi à saint Jean par un ange, qui, lui montrant un livre ouvert : *Accipe librum*, lui dit-il (6), *et devora illum ; et faciet amaricari ventrem tuum, sed in ore tuo erit dulce tanquam mel.* Et

(1) *Append.* August. *tom.* VI. *De salutar. docum. c.* IX.

(2) Hier. *ad Damas. pap. ep.* 3 *inter erit.*— Hog. *De ver. relig. cap.* LI, *n.* 100.

(3) Ambr. *l.* III. *De fide, c.* XV, *n.* 128.— *Conc. Colon. an.* 1536, *p.* I ; *De munere episc. c.* XX.

(4) Hier. *ad Nepot. ep.* XXXIV.

(5) *Ezech.* III. — Gregor. *Homil.* X *in Ezech. n.* 3.

(6) *Apoc.* X, 9.

c'est ce que doivent faire les ecclésiastiques, à qui l'évêque, figuré par l'ange, présente le livre des saintes Ecritures. Car ce livre paraît amer à la nature, que nous pourrions avec raison assimiler au ventre et à cette chair mortelle; mais, d'autre part, il est doux à cause de la joie, du repos et des consolations véritables que l'on y trouve, et que Jésus-Christ y fait goûter à ceux qui s'en repaissent; il est amer aux sens, mais il est doux au cœur, et conforte le nouvel homme; en sorte qu'en mortifiant la chair et la vie du péché en nous, il fortifie l'esprit intérieur et la sagesse de Dieu dans notre cœur (1).

» C'est ce livre qu'il faut que les Lecteurs dévorent, comme fit saint Jean, qui dit de lui-même : *Et accepi librum de manu angeli, et devoravi illum* (2); ce qui marque l'ardeur avec laquelle ils doivent lire l'Ecriture sainte, l'amour avec lequel il faut qu'ils en goûtent toutes les maximes, le zèle qui leur en doit faire embrasser absolument toutes les pratiques (3), sans s'arrêter à la prudence de la chair, sans écouter aucun respect humain, sans avoir égard à ce qu'il peut en coûter au vieil homme, ne cherchant en tout que la gloire de Dieu et les moyens de le faire connaître, aimer et servir dans son Eglise. »

Mais M. Olier, comme on le voit, ne s'est pas borné, dans ces passages, à faire sentir la nécessité de se livrer à une lecture assidue de l'Ecriture sainte, il a expliqué de plus les dispositions qu'il fallait apporter à cette lecture, l'esprit dont on devait être animé en la faisant, les moyens qui pouvaient la rendre profitable, et enfin l'usage qu'on devait en faire pour procurer l'édification des fidèles, la gloire de Dieu et le bien de sa religion. En composant notre Introduction, nous nous sommes efforcé nous-même de ne jamais perdre de vue aucun de ces motifs, nous avons même mis tous nos soins à ce que notre ouvrage tout entier n'en fût qu'un simple développement.

Quand on ne veut pas se borner à faire de nos Ecritures une étude superficielle et très-imparfaite, il ne suffit pas de lire le texte original, ou quelque version qui le représente avec plus ou moins de fidélité; mais il faut encore chercher à pénétrer le vrai sens de ces divins livres, de manière à bien les comprendre, soit dans leur ensemble, soit dans chacune de leurs parties. Or, le seul et unique moyen d'atteindre à ce but, c'est, sans contredit, la connaissance d'un certain nombre de questions préliminaires qui, embrassant d'un coup d'œil général tout ce qui s'y rattache, nous servent comme de clef pour nous introduire dans cet auguste sanctuaire. C'est ce qu'ont parfaitement compris les anciens pères de l'Eglise, qui ont composé divers ouvrages sur ce sujet. Eusèbe, par exemple, s'est appliqué avec le plus grand soin à recueillir, particulièrement dans son Histoire ecclésiastique, ce que les anciens docteurs avaient écrit sur les livres saints et sur leurs auteurs. Les savantes préfaces et les lettres si intéressantes de saint Jérôme sur l'Ecriture ne sont

(1) Bereng. *in Apoc. c.* x, 9. — *Append. op.* Ambr. *tom.* II.
(2) *Apoc.* x, 10.
(3) Ambr. *De Cain et Abel*, *l.* II, *c.* VI, *n.* 22.

autre chose que des dissertations historiques et critiques sur les livres de la Bible, et le Traité de la Doctrine chrétienne de saint Augustin a été composé par ce père uniquement pour servir d'introduction à l'Ecriture sainte. Dans les siècles suivants, ces sortes d'ouvrages se sont multipliés. On peut citer entre autres le traité des Formules spirituelles, de saint Eucher, l'Introduction à l'Ecriture sainte d'Adrien, l'Introduction aux Lettres divines de Cassiodore, le Traité des parties de la loi divine, par Junilius, les Prolégomènes d'Isidore de Séville, la Stichométrie ou Enumération des livres sacrés, par Nicéphore, le Traité des Allégories de Raban-Maur.

Pendant le règne de la théologie scholastique, ce genre de travaux a été un peu négligé; mais dès que l'étude de l'Ecriture sainte a eu repris le dessus, on a vu paraître un grand nombre d'ouvrages plus ou moins remarquables, mais tous d'une grande utilité. La Bibliothèque de Sixte de Sienne est un des premiers; nous ne saurions trop relever le mérite de cet ouvrage, dont l'apparition d'ailleurs a excité l'émulation la plus heureuse. Depuis lors, en effet, ceux qui faisaient de l'Ecriture leur étude particulière, catholiques et protestants, tous se sont mis à l'œuvre avec nn zèle et une ardeur incroyables, et ont publié à l'envi une foule d'ouvrages, sous les titres de *Clef*, d'*Introduction*, d'*Apparat*, de *Prolégomènes*, de *Prologues*, *Disquisitions*, *Exercitations*, *Critique*, etc., sur l'Ecriture sainte. Les catholiques qui se sont le plus distingués par leurs travaux en ce genre sont : Arias Montanus, le père Salmeron, Sérarius, Bonfrère, André Masius, Jean Despierres, le père Morin, Siméon de Muis, Richard Simon, Frassen, le père Lami, Huet, D. Calmet, Ellies Dupin, le père Fabricy, de Rossi, Jahn, Hug, etc. Les protestants qui se sont fait également le plus remarquer sont : Matthias Francowitz, plus connu sous le nom de Flaccus Illyricus, Sixtinus Amama, Wittaker, Schickard, Hottinger, le Clerc, Walton, Semler, Carpzovius, Eichhorn, J. D. Michaëlis, Bertholdt, de Wette, Lardner, Pareau, Olshausen, Horne, Hengstenberg, Hævernick, etc. Il y en a un très-grand nombre d'autres, tant catholiques que protestants, qui se sont attachés à quelques points particuliers de critique concernant les livres saints; nous nous bornons à nommer les deux Buxtorf, Cappel, Usserius, Scaliger, Vossius, Witsius, Adricomius, Bochart, Samson, Sigonius, Cunæus, Ménochius, le père Petau, Rosenmüller; nous en ferons connaître plusieurs autres dans le courant de cet ouvrage, au fur et à mesure que l'occasion s'en présentera.

La plupart des questions que l'on traite ordinairement dans une Introduction aux livres saints, comme sont, par exemple, l'inspiration, la canonicité, les textes, les versions, etc., pouvant être envisagées sous un double rapport, en tant qu'elles s'appliquent à ces oracles sacrés considérés sous un point de vue général, ou qu'elles se rapportent à chacun d'eux en particulier, il nous a paru tout naturel de diviser notre ouvrage en deux parties principales, c'est-à-dire en Introduction générale et en Introduction particulière.

Les différents secours qui sont indispensables pour tout ouvrage de la na-

ture de celui que nous publions ne nous ont pas manqué. Nous souhaitons seulement que le Dieu Très-Haut, *de qui descend toute grâce excellente et tout don parfait* (1), ne nous ait point privé des lumières nécessaires pour en bien profiter. Depuis près de vingt ans, toutes nos études, tous nos travaux ont été dirigés vers un but unique, l'intelligence de nos livres saints, pour chercher à les venger des attaques violentes et sans nombre qui leur sont livrées plus particulièrement depuis un demi-siècle. Or, pour atteindre à ce but, il fallait commencer par acquérir la connaissance des langues du texte sacré, et surtout celle des principes d'une saine théologie. Nous avons été assez heureux pour trouver au séminaire de Saint-Sulpice les maîtres les plus capables de nous diriger dans cette double voie. Dix-sept ans d'un commerce habituel avec ces hommes non moins modestes que savants, et l'enseignement de la langue hébraïque, qu'ils nous ont confié pendant douze années, nous ont permis de nous familiariser avec leurs doctrines aussi pures en théologie qu'en Ecriture sainte. Indépendamment de ces avantages, nous avons reçu tous les conseils dont nous avions besoin pour chacune des parties de notre Introduction. Le savant professeur d'Ecriture sainte en particulier, qui n'est étranger à aucun des ouvrages importants qui se publient en Europe sur la Bible, nous les a toujours communiqués sans réserve; sa bienveillance en notre faveur a été plus loin encore, puisqu'à cette communication, déjà si utile et si précieuse pour nous, il a ajouté celle de ses propres travaux sur l'Ecriture sainte. Puissions-nous avoir toujours saisi son esprit, exprimé fidèlement sa pensée! car, s'il en était ainsi, notre ouvrage, à l'abri de tout reproche, atteindrait certainement au degré d'utilité que nous souhaitions lui donner.

La connaissance de plusieurs autres langues orientales formant une partie essentielle de la langue biblique, nous nous y sommes livré avec toute l'ardeur et toute l'assiduité qu'exigeait le but que nous nous étions proposé en les étudiant. Et ici encore nous sommes heureux de pouvoir nous vanter d'avoir eu pour maîtres et pour guides les deux hommes les plus habiles dans ces langues, feu M. de Sacy et M. Etienne Quatremère; et si nous devons au premier le peu de connaissances que nous avons acquises dans les langues arabe et persane, nous ne sommes pas moins redevable à ce dernier pour les renseignements précieux qu'il nous a donnés par rapport au syriaque et au copte. Nous devons encore à M. Quatremère la communication généreuse de plusieurs ouvrages très-rares, du moins en France, et qui nous ont été d'un grand secours. Mais ce qui lui a mérité surtout de notre part la plus vive reconnaissance, c'est une multitude d'observations importantes qui ne pouvaient être faites que par un savant aussi versé que lui dans la connaissance de tout ce qui regarde l'Orient, et par un érudit qui au goût le plus pur joint la critique la plus sage et la mieux éclairée. Enfin, l'étude que nous avons faite

(1) *Jacob.* I, 17.

des principales langues vivantes nous a fourni le moyen de ne laisser passer inaperçue aucune des publications importantes qui se font en Europe et particulièrement en Allemagne, sur tout ce qui concerne directement ou indirectement nos livres saints.

Mais, qu'on le remarque bien, tout en faisant un grand usage des travaux les plus vantés des exégètes allemands, nous sommes bien loin d'avoir adopté leur manière d'envisager la Bible. L'esprit qui a dirigé notre travail est même entièrement opposé à celui qui a généralement prévalu parmi les critiques modernes. Une étude sérieuse de leurs ouvrages et une comparaison réfléchie de leurs divers systèmes nous ont prouvé jusqu'à l'évidence qu'on ne peut que tomber dans de monstrueux écarts, quand, dans l'interprétation des Ecritures, on ne veut suivre d'autre guide que son sens particulier. Qui pourrait en effet suffire à compter leurs variations? Semblables à un pilote qui naviguerait sur une mer difficile sans gouvernail et sans boussole, ils flottent au hasard et *se laissent emporter à tout vent de doctrine*. Jamais il n'a été mieux prouvé que la raison sans la foi se détruit elle-même. Et pour ne pas qu'on soit tenté de nous taxer d'exagération, nous renvoyons au témoignage même de deux protestants qui ont recueilli les maximes fondamentales de l'exégèse moderne, nous voulons dire le baron de Starck, ancien ministre protestant et premier prédicateur de la cour de Hesse-Darmstadt, et M. Rose, ecclésiastique anglican (1). Il est vrai qu'à côté de l'école rationaliste s'est élevée une école de supernaturalistes qui a combattu de toutes ses forces les nouvelles doctrines; mais, il faut l'avouer, si cette dernière a pu gagner quelques victoires partielles, elle n'a point obtenu un triomphe complet, disons même qu'elle ne l'obtiendra jamais, tant qu'elle conservera le principe originairement établi par Luther, que l'*homme spirituel* seul, ou bien le sens intérieur de chaque individu, peut décider de la vérité ou de la fausseté d'une doctrine; car ce principe étant une fois admis, tout rationaliste sera en droit de répliquer aux protestants supernaturalistes que son sens intérieur lui a démontré que son système d'interprétation biblique était le seul véritable, et que l'ancienne exégèse n'était fondée que sur les principes les plus erronés. En vain lui objectera-t-on qu'il doit entendre et expliquer l'Ecriture d'après l'analogie de la doctrine et de la profession de foi adoptées par le protestantisme, il répondra toujours et avec raison contre ses adversaires, qu'une pareille obligation est au contraire en opposition la plus formelle avec l'esprit de liberté du protestantisme, qui ne saurait souffrir qu'on secouât une autorité pour s'en imposer une autre. En effet, l'interprète catholique a seul le droit de reprocher aux rationalistes et à tous les protestants en général d'avoir substitué à l'infaillibilité de la tradition et de l'Eglise

(1) Voyez le *Banquet de Théodule* du baron de Starck, traduit en français, et l'ouvrage qu'a publié M. Rose en 1829, sous le titre de *The state of protestantism in Germany described*. On trouve une analyse assez développée de ce dernier dans le journal ecclésiastique l'*Ami de la Religion*, Paris, 8 *et* 26 *octobre* 1833, *n*. 2164, 2172.

l'infaillibilité de leur jugement privé. Ainsi, pour en revenir à l'esprit dans lequel nous avons composé notre Introduction, l'autorité de la tradition et celle de l'*Eglise, colonne inébranlable de la vérité* (1), a été notre seul guide dans les choses qui touchent à la foi; et dans celles qui sont de pure opinion, le sentiment généralement reçu parmi les interprètes les plus sages et les plus éclairés nous a paru préférable à celui de ces esprits téméraires et audacieux, qui, dans les efforts de leur imagination, ne reconnaissent ni bornes ni limites. Il est vrai que cette méthode est traitée par les rationalistes d'empirisme aveugle et superstitieux, qui empêchera toujours la science biblique de faire le moindre progrès; mais nous aimons mieux nous soumettre au joug d'une autorité qui, indépendamment de tant d'autres titres augustes, peut produire en sa faveur le témoignage unanime de tous les siècles, que de subir celui d'un système qui varie au gré de ses partisans. D'ailleurs ce reproche porte sur un faux supposé. Jamais il n'a été défendu à un interprète catholique de chercher, par tous les moyens que la critique met en son pouvoir, à éclaircir les endroits obscurs et difficiles de nos livres saints; seulement il tient pour fidèles et véritables les interprétations qui ont toujours été données dans l'Eglise d'après une tradition constante et unanime. Après tout, les rationalistes ne sont pas exempts, comme on pourrait le croire, de cet empirisme qu'ils nous reprochent; ils ont au contraire leurs préjugés dogmatiques, dont il leur faut aveuglément subir l'autorité : c'est ainsi, par exemple, qu'ils sont obligés de rejeter, avant toute discussion, les mystères, les miracles, l'existence et même la possibilité d'une révélation divine; car il suffit d'admettre un seul de ces points, qui forment cependant la base fondamentale de toute religion, pour détruire le rationalisme de fond en comble; ce qui est dire en d'autres termes que le rationalisme est incompatible avec une religion révélée. Or, dans cet état de choses, l'autorité de la tradition et de l'Eglise n'est-elle pas un joug plus doux et plus léger que le rationalisme lu-même?

Nous avons pu, dans certaines difficultés, hasarder des solutions qui, aux yeux de plus d'un lecteur, paraîtront peut-être un peu hardies; mais pour ne pas qu'on se méprenne sur nos véritables intentions à cet égard, nous avouerons que, dans ce cas, nous n'avons point prétendu manifester notre propre sentiment; nous avons voulu seulement ôter par ce moyen toute réplique à certains esprits qui, dans les questions où l'autorité et la raison semblent se disputer le plus ou moins d'influence, se déclarent ordinairement pour cette dernière. Car nous sommes très-persuadé que dans les difficultés particulières de quelques passages d'un livre divinement inspiré comme est la Bible, une disposition sincère à professer l'ensemble de la foi est bien plus propre à nous rapprocher de la vérité qne nous cherchons, que tous les efforts imaginables dont le but est de tout ramener à nos idées particulières.

(1) 1 *Timoth.* III, 15.

Quoique, par sa nature même, une Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament puisse être d'une grande utilité pour toutes les personnes qui veulent acquérir une connaissance assez approfondie de ces divins livres, nous avons destiné la nôtre surtout aux ecclésiastiques, et plus particulièrement encore aux jeunes théologiens, qui trouveront dans ce cours d'Ecriture sainte toutes les questions réunies et distribuées de manière à leur fournir à eux-mêmes la leçon qu'ils doivent préparer pour chaque classe, et à leurs professeurs, la matière de leurs explications et de leurs développements. C'est dans cette intention surtout que nous avons suivi, autant qu'il nous a été possible, la forme et la méthode adoptées dans les ouvrages classiques de théologie, la méthode scholastique étant, à notre avis, incomparablement préférable à toute autre pour faciliter à l'esprit l'intelligence des matières, et pour aider puissamment la mémoire à les retenir sans effort. Ayant eu plusieurs occasions de nous convaincre par nous-mêmes que la plupart des prêtres, qui dans les conférences ecclésiastiques ont à traiter des questions d'Ecriture sainte, ne le font pas avec tout le succès désirable, soit parce qu'ils ignorent les sources où ils pourraient puiser ce qu'ils ont à dire, soit faute de connaissances nécessaires pour les bien apprécier, nous avons désiré qu'ils trouvassent eux aussi dans notre ouvrage les secours qui leur manquent sous ce double rapport.

INTRODUCTION

HISTORIQUE ET CRITIQUE

AUX LIVRES

DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT.

PREMIÈRE PARTIE.

INTRODUCTION GÉNÉRALE.

Les sujets qu'on doit naturellement traiter dans une introduction générale sont la nature, l'excellence ou l'autorité des livres saints, leur canonicité ; les textes originaux et les principales versions qu'on en a faites ; les divers sens de l'Ecriture, les différentes manières de l'interpréter ; enfin les règles à suivre pour en donner une interprétation légitime. Mais nous ajouterons, comme développement de la question précédente, deux Appendices des éléments de critique et d'herméneutique sacrées. Nous ajouterons aussi un exposé succinct des faux principes d'exégèse adoptés pas les protestants modernes, en ajoutant une réfutation de leurs pernicieuses doctrines.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA NATURE DE L'ÉCRITURE SAINTE.

1. L'Écriture sainte, qui fait l'objet de cette *Introduction*, est un livre, ou plutôt un recueil de livres écrits par l'ordre de Dieu même et sous l'inspiration du Saint-Esprit. Par là elle diffère essentiellement de la *Tradition*, qui renferme aussi la parole de Dieu, et même sa parole écrite, mais non écrite par son ordre exprès et sous l'inspiration du Saint-Esprit. Les différents points de vue sous lesquels on a considéré les livres qui forment ce recueil ont donné lieu à des dénominations et des divisions qui toutes nous en font connaître plus ou moins explicitement la nature.

2. Les noms de l'Ecriture sainte qui se trouvent le plus ordinairement dans les écrivains sacrés, les Pères de l'Eglise et les auteurs ecclésiastiques, sont (1) : *les Livres sacrés ; les Livres saints ; l'Ecriture* ou *les Ecritures* par excellence (2)*; les Lettres sacrées* (3); *les Ecritures saintes* (4); *la Loi* (5) *; la Bibliothèque sainte* (6); *Instrument* ou acte authentique, contenant des ordonnances, des traités, des conventions solennelles, etc. (7); *Pandecte*, c'est-à-dire, recueil de tous les livres écrits sur un même sujet (8); *la sainte Bible*, ou simplement *la Bible,* mot tiré du grec *Biblia* (Βιβλία) qui a passé en latin, et qui signifie *livres* (9), et enfin *l'Ancien et le Nouveau Testament* (10).

Nous concevons aisément qu'on ait donné à ces livres de semblables qualifications; celles surtout de *saints* et de *sacrés* leur conviennent d'une manière plus particulière, puisqu'ils contiennent la parole de Dieu écrite par des hommes divinement inspirés, qu'ils traitent de la religion, chose la plus sainte et la plus sacrée, qu'ils sont une source de vérité, et qu'ils contribuent puissamment à nous sanctifier, en nous offrant les règles de conduite les plus sages et les plus parfaites (11). Quant à celle de *Testament*, donnée aux livres de l'ancienne loi, elle demande quelques explications. Saint Jérôme, expliquant ces mots de Jérémie :

(1) Nous ne citons que les principaux, nous bornant pour les autres à renvoyer au *Magnum theatrum vitæ humanæ; art.* Biblia. *Edit. de Laurent Beyerlinck.*

(2) *Matth.* xxi, 42. xxii, 29. *Joan.* v, 39. *Act.* viii, 32. *Rom.* iv, 3. Les Juifs emploient l'hébreu *Mikra,* que l'on trouve dans Néhémie, viii, 8, quoiqu'il ne soit question en cet endroit que des livres de Moïse. Ce mot, par son étymologie, signifie *lecture, ce que l'on lit,* de même qu'*Alcoran* chez les musulmans; mais l'usage y a attaché la signification d'*écriture,* ἡ γραφή; et c'est aussi le sens que lui donnent fréquemment les rabbins.

(3) *Timoth.* iii, 15.

(4) *Rom.* i, 2.

(5) *Joan.* x, 34. 1 *Cor.* xiv, 21.

(6) Hier. *De scrip. Eccl. passim.* Isid. *Etym. l.* iv, *c.* iii.

(7) Tert. *Lib. de Pudicitiâ, c.* x. *Contr. Marc. l.* iv, *c.* iii. *Lib. de Coronâ militis, c.* iii, etc. Hier. *in Jes. c.* xvi; *in Ezech. c.* xvi, etc. Aug. *De civ. Dei, l.* xx, *c.* iv.

(8) Cassiod. *Inst. div. Script. c.* iv. Alcuin, dans des vers mis en tête d'une Bible, remarque que le nom de *Bibliothèque* était très-commun de son temps, mais il préfère celui de *Pandecte,* comme étant le véritable.

Nomine Pandectem proprio vocitare memento,
  Hoc corpus sacrum, lector, in ore tuo,
Quod nunc à multis constat Bibliotheca dicta
  Nomine non proprio, ut lingua Pelasga docet.

(9) Chrysost. *Hom.* ix *in Epist. ad Coloss.* et *Hom.* x *in Genes.* Ce père et saint Epiphane, *Hæres.* 29, disent que les Juifs de leur temps appelaient l'Ecriture Βιβλία.

(10) *Matth.* xxvi, 28. 2 *Cor.* iii, 14, etc.

(11) *Joan.* xvii, 17. *Conc. Trid. Sess.* iv.

Feriam domui Judæ fœdus novum, non secundum pactum quod pepigi cum patribus vestris, etc., se justifie de s'être servi du terme de *pactum* au lieu de *Testamentum*, en alléguant qu'il n'a fait en cela que traduire fidèlement l'hébreu (1). Le même Père dit ailleurs que partout où la version grecque porte Testament il faut l'entendre, d'après le texte original, d'un pacte ou d'une alliance (2). Aquila, Symmaque et Théodotion, ont traduit l'hébreu *berith* par *sunthêkê* (συνθήκη), qui signifie proprement *alliance :* aussi saint Jérôme n'a pas manqué d'invoquer leur autorité, lorsqu'il a voulu excuser saint Paul d'avoir employé le mot Testament au lieu d'alliance (3). Ce sentiment de saint Jérôme, quoiqu'il soit devenu très-commun parmi les interprètes et les critiques, ne paraît pas suffisamment fondé, car au chapitre IX, vers. 15-18 de son Epître aux Hébreux, saint Paul suppose évidemment que le mot *diathèké* (Διαθήκη), même appliqué à la loi ancienne, signifie un Testament, ou si l'on veut une alliance, mais une alliance qui est au moins, sous quelque rapport, de même nature que le Testament, c'est-à-dire qui n'a réellement d'effet qu'après la mort de celui qui en est l'auteur; puisque, d'après le même apôtre, les promesses faites par la loi ancienne, sous l'emblème des figures, n'ont pu être exécutées que par la mort du DIEU qui avait donné cette loi; et que les victimes qui figuraient le Fils de DIEU ont été immolées pour annoncer qu'il mourrait lui même afin d'accomplir la vérité de ces ombres et de ces figures.

Saint Ambroise n'est pas moins explicite quand il dit : *Nam et Moyses accepto sanguine vituli in paterâ, adspersit filios Israel, dicens :* Hoc est Testamentum quod disposuit DEUS ad vos (4). Et quand, expliquant ailleurs ces paroles du Deutéronome : *Et restituet* (Dominus) *Testamentum suum quod juravit patribus vestris*, etc., il ajoute : *Testamentum dicitur, quoniam sanguine dedicatum est, Vetus in typo, Novum in veritate* (5).

Après avoir essayé de concilier les deux opinions, D. Calmet ajoute :

(1) « Quod autem pactum pro Testamento ponimus, hebraicæ veritatis est : licet Testamentum recte pactum appelletur : quia voluntas in eo atque testatio eorum qui pactum ineunt, continetur (Hier. *in Jerem. cap.* XVII). »

(2) « Notandum quod ubicumque in græco testamentum legimus, ibi in hebræo sermone sit fœdus, sive pactum, id est, BERITH (*Libr. Quæst. hebraic. in Gen. cap.* XVII). »

(3) « Et cæteri interpretes ex hebræo pactum reddiderunt, hoc est Aquila, Symmachus, Theodotion (Hier. *in Gal. cap.* IV *super id : Hoc autem dico, testamentum confirmatum à Deo*). »

(4) « Hoc figura fuit Testamenti, quod Dominus novum appellavit per prophetas ; ut illud vetus sit quod Moyses tradidit. Testamentum ergo sanguine constitutum est ; quia beneficii divini sanguis testis est (Ambr. *in* 1 *Cor. cap.* XI *super id : Mortem Domini annuntiabitis*). »

(5) Ambr. *de Cain et Abel*, *l.* I, *c.* VII, *n.* 28.

« Mais les versets 15, 16, 17 (Hebr. IX) prouvent, ce me semble, d'une manière démonstrative que saint Paul a passé exprès du terme *testamentum* mis pour *alliance*, à *testamentum*, pris pour *Testament* (1). »

3. Cette dernière dénomination a donné lieu à la division générale de toute l'Ecriture sainte en livres de l'*Ancien Testament*, ou livres qui contiennent ce que DIEU a révélé aux anciens Hébreux, et en livres du *Nouveau Testament*, ou livres qui renferment ce qu'il a découvert et enseigné plus tard par JÉSUS-CHRIST et les apôtres.

4. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament se divisent eux-mêmes en *proto-canoniques* et *deutéro-canoniques*. Les proto-canoniques de l'Ancien Testament sont ceux que la Synagogue a admis dans son Canon; les deutéro-canoniques sont ceux que l'Eglise catholique a ajoutés à ces premiers dans son Canon particulier. Les proto-canoniques du Nouveau Testament sont les livres qui ont toujours passé dans toutes les églises pour être indubitablement canoniques; et les deutéro-canoniques du Nouveau Testament, tous ceux qui, ayant d'abord passé pour douteux dans quelque Eglise ou quelques Eglises particulières, ont été ensuite reconnus par les Eglises particulières qui avaient douté d'abord de leur autorité, comme faisant partie essentielle de l'Écriture sainte (voyez le chapitre III).

5. Enfin on divise encore les livres saints en *légaux*, *historiques*, *sapientiaux* ou *moraux*, et *prophétiques*. Les livres *légaux* de l'Ancien Testament sont les cinq livres de Moïse; les *historiques*, Josué, les Juges, Ruth, les quatre des Rois, les deux des Paralipomènes, le premier d'Esdras et le second qui porte le nom de Néhémie, ceux de Job, de Tobie, de Judith, d'Esther et les deux des Machabées. Les livres *sapientiaux* ou *moraux* sont les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique. Les livres *prophétiques* sont ceux d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel, de Daniel et des douze petits prophètes.

Les livres *légaux* du Nouveau Testament sont les quatre Evangiles; les *historiques*, les Actes des Apôtres; les *sapientiaux*, les Épîtres de saint Paul et celles des autres apôtres; l'Apocalypse se rattache aux livres *prophétiques* (2).

6. Les divisions des livres de l'Ancien Testament, qui viennent d'être exposées, ne sont en usage que chez les chrétiens; car les Juifs, comme on le verra un peu plus bas (ch. III, sect. 1), en admettent de différentes.

(1) D. Calmet, *Comment. littér. sur Hebr.* IX, 16.

(2) Nous montrerons ailleurs, et surtout dans l'Introduction particulière, que ces dénominations ne sont pas rigoureusement exactes, et que quand on les donne à un livre en particulier, elles ne s'appliquent en réalité qu'à la partie principale, au sujet dominant de ce livre.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE L'EXCELLENCE OU DE L'AUTORITÉ DE L'ÉCRITURE SAINTE.

On peut considérer l'Ecriture sainte indépendamment de son inspiration divine, comme, par exemple, sous le rapport purement historique, philosophique, littéraire et religieux, ou bien en tant que livre sacré, c'est-à-dire divinement inspiré à ses auteurs par l'Esprit saint.

ARTICLE I.

De l'autorité de l'Ecriture sainte considérée indépendamment de son inspiration divine.

L'Ecriture sainte, lors même qu'on fait abstraction de son inspiration divine, offre encore à notre respect et à notre admiration des titres et des droits d'autant plus incontestables qu'ils lui assurent une supériorité bien marquée sur tous les autres livres connus. L'exposé suivant, mais surtout les détails que nous donnerons dans l'Introduction particulière, en sont la preuve la plus irrécusable.

1. C'est un monument que sa haute antiquité recommande à la vénération. « Les livres de l'Ancien Testament, dit Bossuet, sont les livres les plus anciens qui soient au monde (1). » La vérité de cette assertion, par rapport au Pentateuque en particulier, ne saurait être légitimement contestée que dans le cas où il existerait des monuments fidèles et sûrs d'une aussi haute antiquité en faveur des livres de tout autre peuple que le peuple hébreu. Or la chronologie et l'histoire, seuls témoins admissibles en cette matière, ou manquent absolument aux nations idolâtres, ou parlent en faveur du Pentateuque.

Personne n'ignore les tentatives sans nombre faites dans le siècle dernier pour reporter au delà des temps mosaïques l'existence des *Kings*, livres sacrés des Chinois; celle du *Zend-Avesta*, code religieux des Perses, et celle des *Védas*, consacrés dans l'Inde. Or aucun monument chronologique ou historique, parmi ceux du moins que la critique avoue, n'a justifié cette prétention; nous ajouterons même qu'elle se trouve entièrement détruite par les nombreux témoignages des juges les plus compétents.

De Guignes dit que l'ancienne histoire chinoise n'est ni certaine ni

(1) *Disc. sur l'hist. univ., seconde partie. Tom.* XXXV, *chap.* XXVII, *pag.* 393, *édit. de Lebel.*

authentique ; qu'elle ne renferme aucune remarque de géographie ni de chronologie, et qu'elle est sans suite et sans liaison. Fréret avoue que la partie qui comprend l'histoire des temps antérieurs à la dynastie de Han (206 avant Jésus-Christ) n'a été ni écrite sur les mémoires contemporains, ni publiée après un examen authentique, et que c'est une histoire restituée après coup (1). Le P. Ko, missionnaire chinois, dit en donnant des preuves irrécusables de son assertion : « Il n'y a pas de lettrés à la Chine qui ne sachent qu'il y aurait de la démence à ne pas voir que notre chronologie ne remonte d'une manière *je ne dis pas certaine et indubitable, mais probable et satisfaisante,* que jusqu'à l'an 841 avant Jésus-Christ. Sied-il bien à des poëtes, philosophistes et chroniqueurs, de contester sur un point regardé comme décidé depuis bien des siècles par les plus savants hommes de la Chine (2)? » Le témoignage de ce missionnaire est d'un poids d'autant plus grand, que sa qualité de Chinois le mettait en état de discuter au milieu des lettrés de sa patrie tout ce qui en concerne l'histoire (3). Joignons à ces preuves l'autorité d'un écrivain dont le jugement ne peut pas être suspecté ici : « Szü-ma-zian, dit J. Klaproth, commença son histoire par l'année 2637 avant Jésus-Christ sous le titre de Zü-ki, et il la continua jusqu'au commencement de la dynastie de Tschang. Quoiqu'il eût à sa disposition beaucoup de documents, l'histoire de la Chine antérieure au IXe siècle avant Jésus-Christ n'en demeure pas moins incomplète et incohérente; car les sources où il puisa n'étaient pas toujours d'accord. Ce n'est même que cent ans plus tard que disparaissent les divergences de la chronologie (4). » L'origine des Kings nous est par là même tout à fait inconnue; quant à leur rédaction dans la forme actuelle, elle est enveloppée de ténèbres non moins épaisses. Ce qui ressort évidemment de tout ceci, c'est qu'on serait bien mal avisé, si on voulait encore les comparer au Pentateuque.

Nous nous étendrons peu sur le Zend-Avesta : en admettant qu'il

(1) Voy. *Mém. de l'Acad. des inscriptions, t.* XVIII, *et la Dissert. de Fréret sur l'antiq. et la certitude de la chronologie chinoise, t.* X. *des mêmes Mémoires.* — Nous connaissons les objections faites contre les assertions de ces deux savants ; mais, nous ne craindrons pas de l'avouer, elles ne nous ont point paru assez concluantes, pour nous croire obligé de les adopter.

(2) Voy. *Essai sur l'antiquité des Chinois, dans les Mémoires concernant les Chinois, tom.* II, *pag.* 240.

(3) On lit dans le *Magasin Encyclopédique* de A. L. Millin (année 1815, *t.* V, *pag.* 220, *note* 2) : « Le P. Cibot s'est plu à mettre cet ouvrage (celui que nous venons de citer) sous le nom d'un prétendu Père Ko, jésuite chinois. Mais son style le fait aisément reconnaître. » Cette observation nous semble peu judicieuse ; car le P. Ko peut avoir fourni le fonds de cet essai au P. Cibot, qui l'aura rédigé à sa manière et dans son propre style.

(4) *Asia Polyglotta, p.* 12.

fût l'œuvre de Zoroastre, son antiquité n'approcherait pas de celle du Pentateuque. Anquetil suppose que Zoroastre est né 589 ans avant Jésus-Christ (1). Selon Beausobre, ce législateur des Perses était contemporain de Pythagore, qui mourut la troisième anné de la LXXe olympiade, c'est-à-dire l'an 495 avant Jésus-Christ (2). Thomas Hyde dit qu'il vivait sur la fin de la monarchie des Mèdes, sous le règne de Guschtâsp, que les Grecs ont traduit Ὑστάσπης, *Hystaspe*, et les Arabes *Wischtâsph;* et il le prouve par un grand nombre de passages extraits d'auteurs persans et arabes (3).

Quant aux Védas, il faudrait pour établir solidement leur antiquité, qu'elle reposât également sur quelques monuments certains. Or, W. Jones ne laisse aucun espoir qu'on puisse jamais former un système d'histoire chez les Hindous, parce qu'un sujet si obscur par lui-même le devient encore davantage par les nuages de fictions dont l'ont entouré les Brahmanes, qui par orgueil ont voulu se donner à dessein une antiquité mensongère; de sorte qu'on doit se trouver heureux quand on peut s'appuyer sur de simples probabilités (4). Wilson avoue que dans le système de géographie, de chronologie et d'histoire de ce peuple, il n'y a qu'une absurdité monstrueuse (5). Suivant Bentley, auquel, il faut l'avouer pourtant, beaucoup d'indianistes n'accordent pas une grande autorité, suivant Bentley, disons-nous, il n'est pas un seul point d'histoire ou de chronologie antérieur à Jésus-Christ que l'on puisse fixer, ne fût-ce même qu'avec une sorte de vraisemblance (6). Il est vai que Henri Thomas Colebrooke semble faire remonter l'origine des Védas jusqu'au XIVe siècle avant l'ère chrétienne; mais ce savant ne fonde son opinion que sur des calculs astronomiques fort incertains, et encore ne la donne-t-il lui-même que comme une conjecture tout à fait vague et qui par conséquent ne mérite pas beaucoup de confiance (7). « Les tables astronomiques des

(1) *Zend-Avesta, tom.* I, *sec. partie, pag.* 60.

(2) *Hist. des Manich. tom.* I, *pag.* 31.

(3) *Veter. Persarum,* etc., *religionis historia præf. pag.* 1, et *cap.* XXIII, XXIV. Or, voici comment Hyde désigne ce roi : « Is, tacitâ prosapiâ paternâ, vocatur *Hystaspes, Darii pater,* vel, vice versâ, *Darius, Hystaspis filius.* Sed sive vocetur *Darius,* sive *Hystaspes,* apud omnes convenit, quod fuit *Xerxis* pater..... Iste rex in omnibus Persarum et Arabum libris vocatur *Guschtâsp, filius* τοῦ *Lohrâsp* (*cap.* XXIII, *pag.* 303, *edit. secund*). »

(4) « We must be satisfied with probable conjectures (*Asiatic researches. Tom.* II, *pag.* 145). »

(5) « Indeed their systems of geography, chronology and history are all equally monstruous and absurd (*Ibid. Tom.* V, *pag.* 241-296). »

(6) *Asiat. researches Tom.* VIII, *pag.* 195-245. On peut voir encore d'autres preuves incontestables de ce manque absolu de toute histoire chez les Hindous, dans ce même ouvrage, *tom.* IX, *pag.* 82-243.

(7) « This, it must be acknowledged, is *vague* and *conjectural* (*Ibid. Tom.* VII,

Hindous, auxquelles on avait attribué une antiquité prodigieuse, dit Klaproth, ont été construites dans le VIIe siècle de l'ère vulgaire, et ont été postérieurement reportées par des calculs à une époque antérieure (1). » Terminons cette preuve par l'autorité la plus imposante peut-être en cette matière : « Les tables indiennes, dit de Laplace, supposent une astronomie assez avancée; mais tout porte à croire qu'elles ne sont pas d'une haute antiquité.... L'ensemble de ces tables, et surtout l'impossibilité de la conjonction générale qu'elles supposent, prouvent qu'elles ont été construites ou du moins rectifiées dans des temps modernes (2). »

2. Ces livres sont les plus authentiques de tous les livres. Et d'abord ils réunissent tous les caractères internes d'authenticité, puisque la critique la plus sévère et la plus minutieuse, loin d'y avoir rien trouvé d'important qui pût mériter son blâme, a été forcée de confesser que tout y était parfaitement assorti aux circonstances, soit des temps, soit des lieux, soit des personnes. De plus, ils possèdent encore tous les caractères externes d'authenticité, puisqu'ils ont en leur faveur le témoignage de tous les livres subséquents, qui les citent ou les supposent existants, la foi commune et universelle de tout le peuple juif, qui les a toujours reconnus pour authentiques, l'appui d'une multitude de monuments tels que des lois, des fêtes, des solennités, et autres usages, qui ne peuvent s'expliquer qu'en supposant leur authenticité, enfin l'impossibilité même de supposer ces livres, car, comme ils sont la source de la religion, de la législation, du droit public de toute une nation, ils n'auraient pu être faussement attribués à son législateur ou à ses prophètes sans causer les réclamations les plus vives, et ils n'auraient pu obtenir l'assentiment unanime de toute une nation (3).

3. Ces livres et surtout ceux de Moïse ont été le plus soigneusement conservés. Bossuet venant de parler des miracles étonnants que les anciens Hébreux ont vus de leurs yeux, ajoute : « DIEU qui les a faits pour rendre témoignage à son unité et à sa toute-puissance, que pouvait-il faire de plus authentique pour en conserver la mémoire, que de laisser

pag. 284). » Il est à remarquer que parmi tous les indianistes qui se sont fondés sur l'autorité de Colebrooke pour soutenir la haute antiquité des Védas, il ne s'en trouve aucun qui ait tenu compte de cette restriction, quoiqu'elle soit très-importante dans la question de l'origine de ces livres. Ainsi, tout en louant la conscience et la bonne foi du savant Anglais, nous sommes forcé d'accuser tous ces indianistes d'une grande légèreté.

(1) J. Klaproth, *Mémoires relatifs à l'Asie, pag.* 397.

(2) *Précis de l'histoire de l'astronomie, pag.* 18 et 20. Paris, 1821.

(3) Dans ce numéro et les suivants nous nous bornons à une simple indication de preuves, parce que ces questions sont discutées fort au long dans tous les traités de la religion, et que d'ailleurs ils regardent plutôt l'introduction particulière à chaque livre que l'introduction à l'Ecriture en général.

entre les mains de tout un grand peuple les actes qui les attestent rédigés par l'ordre des temps? C'est ce que nous avons encore dans les livres de l'Ancien Testament, c'est-à-dire..... dans les livres que le penple juif a toujours si religieusement gardés (1)... Les Juifs ont été les seuls dont les convictions sacrées ont été d'autant plus en vénération qu'elles ont été plus connues. De tous les peuples anciens, ils sont le seul qui ait conservé les monuments primitifs de sa religion, quoiqu'ils fussent pleins de témoignages de leur infidélité et de celle de leurs ancêtres (2). » Ces livres en effet ont été dès leur origine un monument, puisque dès leur origine ils ont été un livre public que tout le monde devait lire et méditer; c'était le code authentique de la religion, de la jurisprudence, de la médecine et du gouvernement. Une tribu tout entière avait la charge de veiller à leur conservation : une suite non interrompue de prophètes avait l'œil à ce qu'on n'y fît aucune altération. Les Juifs schismatiques des dix tribus, et après eux les Samaritains, qui adoptèrent leur religion, avaient le Pentateuque entre leurs mains, et veillaient à leur tour à ce qu'on n'y fît aucun changement. Après la captivité, les Juifs hellénistes qui se servaient de la version des Septante, les Juifs schismatiques d'Héliopolis, les trois sectes qui se formèrent à Jérusalem, c'est-à-dire, les pharisiens, les sadducéens et les esséniens, n'auraient pu s'accorder ensemble pour y faire quelque interpolation, et n'auraient pas manqué de réclamer, si l'une d'entre elles avait osé changer les Ecritures dans quelque point essentiel. Enfin l'expérience a prouvé que ces livres ont été conservés sans altérations substantielles, puisque tous les manuscrits aussi bien que toutes les versions s'accordent parfaitement pour le fond, et que la plupart des fautes qui s'y sont glissées par accident peuvent se corriger par les règles d'une sage critique.

4. Ces livres renferment l'histoire la plus convenable à la nature des choses et aux monuments les plus certains. Le monde et l'homme lui-même n'étant pas éternels, ont dû être créés, et voilà ce que nous apprend Moïse dès la première page de la Genèse : toutes les nations en conséquence ont dû avoir une origine commune; or, c'est encore ce que nous apprend Moïse dans le chapitre x de la Genèse, lequel, au jugement de Bochart, est une démonstration de la vérité de sa narration. Les traditions de tous les peuples, l'organisation du globe terrestre, la nouveauté de nos continents, supposent un grand cataclysme qui a noyé la terre; et n'est-ce point ce déluge que Moïse nous a tracé dans les plus grands détails? Enfin toutes les familles de la terre étant sorties d'une même souche, ont dû partir d'un point central. Or, a-t-on pu jusqu'ici

(1) Bossuet, *Disc. sur l'hist. univ., seconde partie. Tom.* XXXV, *ch.* XXVII, *pag.* 392-393.

(2) *Ibid. pag.* 395.

donner un démenti fondé aux savants laborieux qui, après avoir étudié, avec tous les moyens et toutes les ressources possibles à l'homme, l'origine et l'histoire de tous les peuples du monde, ont affirmé que ce point central ne pouvait être que le point assigné par Moïse, et que tout autre point ne saurait rendre compte de la dissémination des différentes branches de la famille primitive? Mais cette histoire est encore la plus suivie et la mieux enchaînée. Tous les événements se tiennent et se demandent les uns les autres. « Que dirai-je, s'écrie de nouveau Bossuet, que dirai-je du consentement des livres de l'Écriture, et du témoignage admirable que tous les temps du peuple de Dieu se donnent les uns aux autres? Les temps du second temple supposent ceux du premier, et nous ramènent à Salomon. La paix n'est venue que par les combats : et les conquêtes du peuple de Dieu nous font remonter jusqu'aux Juges, jusqu'à Josué, jusqu'à la sortie d'Égypte. En regardant tout un peuple sortir d'un royaume où il était étranger, on se souvient comment il y était entré. Les douze patriarches paraissent aussitôt, et un peuple qui ne s'était jamais regardé que comme une seule famille, nous conduit naturellement à Abraham, qui en est la tige (1). » Or, l'histoire d'Abraham nous conduit à Sem dont il descend, et remonte au déluge et jusqu'à Noé. L'histoire de Noé nous ramène aux patriarches antédiluviens et jusqu'à Adam, le père de tous les hommes. Que sont maintenant toutes les histoires ou plutôt les fables des autres peuples, auprès de l'histoire de nos livres saints, histoire qui fixe le commencement des choses, les origines, les noms, les habitations des peuples divers; qui appuie la narration sur des monuments incontestables, qui suit le peuple dès son commencement, et qui est si étroitement enchaînée, qu'on ne peut en détruire un article sans renverser tout le reste?

5. La doctrine contenue dans ces livres est des plus pure et des plus élevée. Rien de plus exact que ce qu'ils nous apprennent de Dieu et du culte qui lui est dû, de l'homme et de sa fin; toute la morale n'en est pas moins pure, et se trouve d'accord avec la raison. Aimer Dieu de tout son cœur et son prochain comme soi-même, voilà la loi et les prophètes. La législation de Moïse est si parfaite, que pendant trois mille ans on n'a eu besoin ni de la changer ni de la modifier. Qu'on lise l'abbé Guénée, Bullet, le *Droit mosaïque* par Michaëlis (2), et la *Politique sacrée* par Bossuet, et on aura une nouvelle preuve de la perfection de ce code de lois. Le but en effet de cette législation est le plus grand et le plus noble qu'un législateur puisse se proposer, celui de conserver la foi d'un Dieu créateur de tout l'univers, et de préparer les voies au grand

(1) *Discours sur l'hist. univ., sec. part. tom.* XXXV, *ch.* XXVII, *pag.* 401.

(2) Michaëlis a cependant beaucoup ôté de la sublimité de la législation mosaïque par ses principes rationalistes.

libérateur du genre humain. Ce dernier but est comme le plan général de toute l'Ecriture; les Livres sacrés, quoique composés par divers auteurs et à de grands intervalles de temps, conspirent néanmoins tous à cette unité de dessein. Or, ce plan admirable commence à paraître dès la chute de l'homme : le Messie est la semence qui doit écraser la tête du serpent. Ce Messie est encore rappelé à Abraham, à Isaac et à Jacob, lorsque Dieu leur dit, qu'en cette semence doivent être bénies toutes les nations de la terre. Il est plus développé par les prophètes, et surtout par Isaïe, qui semble être évangéliste plutôt que prophète; et il se trouve accompli en Jésus-Christ, qui vient sauver le genre humain, et répandre dans tout le monde la connaissance du vrai Dieu.

6. Le style des écrivains sacrés est surtout remarquable par sa sublimité. La manière élevée et pleine d'enthousiasme dont ils parlent de Dieu, ou le font parler lui-même, leur est propre et ne se trouve nulle part ailleurs. Homère, Virgile, Horace, sont froids à côté de Moïse, de Job, d'Isaïe, de David et des autres prophètes. Les poëtes orientaux eux-mêmes, que la langue, l'imagination et le climat rapprochent davantage des poëtes hébreux, en sont à une distance incommensurable pour l'enthousiasme et la sublimité. Aussi Ravius a-t-il voulu prouver la divinité de la poésie hébraïque par son excellence, et les littérateurs et les poëtes les plus distingués *de tous les temps et de tous les pays* se sont-ils tous efforcés de montrer la sublimité des poëtes hébreux; nous citerons seulement, comme pouvant plus facilement être consultés, Bossuet, Fénelon, Rollin, Le Batteux, et Fleury en France, R. Lowth en Angleterre, Ancillon, Herder, Eichhorn en Allemagne.

7. Ce qui est propre à ces divins Livres, c'est qu'ils rapportent de vrais miracles et de véritables prophéties, dont le but est d'autoriser et de justifier la doctrine qu'ils contiennent. Et d'abord de vrais miracles : car, puisqu'il est démontré que Moïse est l'auteur du Pentateuque, il a donc pris les Juifs de son temps à témoin des plaies d'Égypte, du passage de la mer Rouge, de la manne tombée du ciel, et des autres prodiges du désert, comme ayant été opérés sous leurs yeux, et qui plus est, il a obtenu créance de leur part. Or, comment supposer qu'un homme de bon sens comme était certainement Moïse, ait pris à témoin plusieurs millions de personnes d'événements publics, notoires et tout à fait extraordinaires, qui n'auraient cependant jamais existé? Comment, par des mensonges aussi palpables et dont les hommes les plus ignorants eussent pu facilement découvrir l'imposture, aurait-il pu acquérir assez d'autorité pour les gouverner, pour les châtier malgré leurs murmures, et pour leur imposer des lois extrêmement onéreuses? Ainsi il faut que ces événements miraculeux soient réellement arrivés. Il doit en être de même des autres prodiges rapportés dans nos Livres saints. C'étaient des faits publics et importants qui ont obtenu créance, quoique écrits dans le

temps même où une multitude de témoins pouvaient facilement les contredire. Quant aux prophéties, ne pouvant les parcourir toutes, nous nous bornerons à en rapporter quelques-unes qui sont claires et incontestables. C'est une chose évidemment prédite dans l'Ancien Testament, que la connaissance d'un Dieu unique serait communiquée aux Gentils par le moyen des Juifs. Les premières prédictions de ce grand événement ont eu lieu vingt-deux siècles avant Jésus-Christ, c'est-à-dire dans un temps où l'idolâtrie, remplissant toute la terre, rendait la prophétie tout à fait invraisemblable. Or, cependant ce grand événement a eu lieu, et nous en voyons nous-mêmes l'accomplissement. La captivité de Babylone a été prédite avec son retour par Moïse et les autres prophètes; or cette prédiction a eu encore son parfait accomplissement. La ruine et la destruction entière de Babylone, prophétisées par Isaïe et Jérémie, ont eu lieu. Enfin ne faut-il pas fermer volontairement les yeux à la lumière pour ne point voir que tout ce que les prophètes ont annoncé touchant leur Messie a été littéralement accompli en Jésus de Nazareth?

8. Enfin ces Livres ont été goûtés et admirés par les hommes les plus savants de l'antiquité ecclésiastique, Origène, saint Jérôme, saint Augustin, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, etc., par Bossuet, Fénelon, Fleury, et une multitude d'autres beaux génies des temps modernes. Ils ont été examinés par les plus habiles et les plus rigoureux critiques, Grotius, Bochart, R. Simon, et mille autres, et ils n'ont reçu de leur part que les témoignages d'une grande admiration. Attaqués par Voltaire, Bolingbrocke et toute la nuée des incrédules qui les ont suivis, ils sont restés pleinement victorieux de leurs attaques. « Les anciens agresseurs de notre religion, dit Bullet, ne trouvaient dans les auteurs sacrés que les objections qu'une première lecture pouvait offrir. Il n'en est pas de même de ceux qui s'élèvent contre elle aujourd'hui : ils ont, pour ainsi parler, mis ces saints livres au creuset, ils ont employé les conjectures de la critique, les obscurités de la chronologie, les fables des anciens peuples, les écrits des écrivains profanes, les inscriptions des médailles, les incertitudes de la géographie des premiers temps, les sophismes de la logique, les découvertes de l'histoire naturelle, les expériences de la physique, les observations de la médecine, les subtilités de la métaphysique, les recherches de la philologie, les profondeurs de l'érudition, la connaissance des langues, les relations des voyageurs, les calculs de la géométrie, les figures de la rhétorique, les règles de la grammaire, les procédés de tous les arts : en un mot, ils ont tout mis en usage pour trouver nos divines Écritures en défaut (1). » Mais tous ces efforts ont été sans succès, et ces assauts si violents n'ont servi qu'à en affermir la divine autorité. Bien plus, un

(1) *Réponses critiques, préfaces, pag.* VII, VIII.

autre triomphe non moins glorieux leur était réservé, celui de voir les hommes qui, dans ces derniers temps, se sont immortalisés par la sublimité de leur génie et leur profond savoir, venir leur payer à l'envi le tribut de leur admiration. Qui en effet professa jamais pour la Bible un respect plus grand que ne le fit Descartes? Pascal en faisait ses délices et la savait presque par cœur. Newton avouait que c'était le plus authentique de tous les livres, et il n'a pas cru perdre son temps en commentant l'Apocalypse. Leibnitz trouvait l'origine des peuples conforme à la narration de Moïse, et cette conformité le frappait d'admiration. Quant à Bacon, il suffit de lire son chapitre intitulé *De la dignité de la science prouvée par l'Ecriture,* pour comprendre le cas qu'il en faisait : il n'a pas craint d'avouer que le moyen sûr d'arriver à une véritable connaissance de l'origine du monde, était de bien comprendre l'œuvre des six jours. Euler lisait tous les jours un chapitre de la Bible. Fréret, si connu par son érudition et la hardiesse de sa critique, disait que la lecture de l'Ecriture sainte était nécessaire pour former un véritable savant. Terminons par un témoignage qui résume tous les autres, celui d'un savant Anglais à la fois géomètre, jurisconsulte, profondément versé dans la littérature des peuples orientaux, dont il connaissait parfaitement les langues, et qui avait étudié à fond toutes les traditions et toutes les histoires des nations de la terre, en un mot, de W. Jones, qui déclare franchement, que s'il eût trouvé l'histoire de l'Ecriture sainte en défaut, il l'eût abandonnée sans balancer, mais qu'après un examen approfondi, il était obligé d'avouer que les principaux points de la narration de Moïse étaient confirmés par les histoires des peuples anciens et par les fictions de leur mythologie; qu'il y avait plus de philosophie et de vérité, plus d'éloquence et de poésie dans la collection de nos livres sacrés que dans tous les autres livres dont il possédait les langues.

ARTICLE II.

De l'autorité de l'Ecriture sainte considérée comme divinement inspirée.

C'est surtout l'inspiration divine qui distingue l'Ecriture sainte de tous les autres livres, puisqu'elle seule, en lui imprimant le sceau de l'autorité divine, la place au-dessus d'eux à une distance infinie. Les questions que nous examinerons dans cet article, sont : 1° si l'Ecriture a été réellement composée par inspiration divine; 2° si l'inspiration s'étend à toutes les parties de l'Ecriture, même à celles qui ne concernent ni la foi ni les mœurs; 3° enfin si la simple assistance n'a pas suffi aux écrivains sacrés dans certaines parties de leurs ouvrages, et si l'inspiration doit s'étendre jusqu'aux mots dont ils se sont servis.

QUESTION PREMIÈRE.

L'Ecriture sainte a-t-elle été composée par inspiration divine?

Si l'on veut bien comprendre tout ce que nous avons à dire ici, il faut se faire une idée nette et précise du vrai sens qu'on doit attacher au mot *inspiration*, et connaître les erreurs auxquelles a donné lieu cette importante question.

1. On distingue quatre secours différents qui ont pu aider les écrivains sacrés dans la composition de leurs ouvrages, savoir : la *révélation*, l'*inspiration* proprement dite, l'*assistance du Saint-Esprit* et le *mouvement pieux*.

La *révélation* est la manifestation surnaturelle d'une vérité jusque-là inconnue à celui à qui elle est manifestée. Ainsi c'est par la révélation que Dieu fit connaître à Noé le temps du déluge, et qu'il a manifesté aux prophètes tout ce qu'ils nous ont appris touchant le Messie, et tout ce qu'ils ont écrit d'ailleurs sur des événements qu'il leur était impossible de connaître par des voies naturelles.

L'*inspiration* proprement dite est ce secours surnaturel qui, influant sur la volonté de l'écrivain sacré, l'excite et le détermine à écrire, en éclairant son entendement de manière à lui suggérer au moins le fond de ce qu'il doit dire (1). C'est là le sens que nous attachons aux propositions dans lesquelles nous allons établir que l'Écriture sainte a été divinement inspirée aux écrivains sacrés.

L'*assistance du Saint-Esprit* est ce secours par lequel l'Esprit saint dirige l'entendement de l'écrivain sacré dans l'usage de ses facultés, de telle sorte qu'il ne commette aucune erreur. C'est ce secours que Jésus-Christ a promis à son Église et qui la rend infaillible dans ses décisions.

Le *mouvement pieux* enfin est un secours ordinaire par lequel Dieu porte un auteur à écrire avec une intention pure, en secondant les efforts qu'il fait pour ne s'écarter en rien de la vérité, mais sans lui donner aucune assurance d'infaillibilité. On peut citer par exemple, comme ayant été favorisé de ce secours, l'auteur de l'*Imitation de* Jésus-Christ.

2. Les anoméens, anciens hérétiques, sont les premiers qui aient nié l'inspiration de l'Ecriture sainte. Plus tard, Grotius et Spinosa ont soutenu que les livres historiques n'ont point été inspirés (2).

Jean Le Clerc, dans l'ouvrage qui a pour titre *Sentiments de quelques*

(1) Voy. le corollaire à la fin de ce chapitre, et compar. Cornelius à Lapide, *in* 2 *Tim.* III, 16. Gotlob Carpzov. *Critica sacra, p.* 43, *edit. sec.*

(2) Grot. *Votum pro pace ecclesiacticâ. Eccl. tit. de Can. Script.* — Spinosa, *Tract. theol. polit. c.* XI.

théologiens de Hollande, enseigne, entre autres erreurs, que les prophètes, quoique inspirés quand Dieu leur a révélé les choses futures, les ont cependant écrites d'une manière humaine.

Bahrdt soutient que les écrivains sacrés n'ont reçu aucun secours surnaturel, et qu'ils n'ont pas même été assistés par le Saint-Esprit, de manière à les préserver d'erreur (1).

Cependant ces ennemis de l'inspiration eurent peu de partisans jusque vers le milieu du dix-huitième siècle, la plupart des anciens protestants s'en tenant toujours à l'inspiration la plus stricte. Mais dès que Toelner, en 1772, eut publié son ouvrage sur l'inspiration, et Semler en 1771-1773 son Examen du Canon, l'ancienne doctrine de l'inspiration fut attaquée de mille manières, surtout en Allemagne, où les critiques semblent s'être fait une gloire de l'acharnement qu'ils ont mis à la combatre (2).

Parmi le petit nombre de protestants allemands qui soutiennent aujourd'hui l'inspiration des livres saints, il en est plusieurs qui leur accordent une autorité divine en ce sens seulement qu'ils contiennent des vérités révélées; mais que ces vérités aient été insérées ou non dans ces livres par l'ordre et par l'inspiration de Dieu, c'est ce dont ils ne s'occupent nullement.

Maintenant donc que nous avons fait connaître quelle était l'idée qu'on devait attacher au mot *inspiration,* et que nous avons exposé les erreurs qui ont été commises au sujet de ce dogme si important pour la religion chrétienne, nous allons établir les deux propositions suivantes, qui sont de foi, en remarquant avant tout que, l'inspiration étant un fait surnaturel qui n'est connu que de Dieu et de celui qui est inspiré, l'inspiration des livres saints ne saurait être prouvée d'une manière incontestable que par un témoignage divin: or, pour un tel témoignage il suffit qu'un envoyé de Dieu, après avoir prouvé sa mission par des prophéties et des miracles, certifie que ces livres sont marqués au sceau divin, ou bien qu'il les adopte, ou les consacre comme tels.

(1) *Opusc.* I, *de system. ac scopo Jesus, epist.* 7.

(2) On peut voir les noms de ces principaux critiques, le jugement qu'on doit en porter et les ouvrages les plus remarquables qu'ils ont publiés sur cette matière, dans H. A. Ch. Hævernick dans son *Handbuch der hist. krit. Einleitung in das Alte Testament. Erster Theil. erste Abtheilung. S.* 14-16; ou bien dans sa *Dissertation critique sur l'hist. du Canon de l'Anc. Test.* insérée dans les *Mélanges de théologie réformée,* 2e *cahier pag.* 148 et suiv.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Tous les livres de l'Ancien Testament sont divinement inspirés.

La tradition de l'Eglise judaïque, le témoignage le plus positif de la part de JÉSUS-CHRIST et de ses apôtres, et enfin la tradition de l'Eglise chrétienne, et la définition de l'Eglise catholique, voilà les preuves sur lesquelles repose cette inspiration divine.

1. Au temps de JÉSUS-CHRIST et des apôtres, toute l'Église judaïque admettait cette inspiration. Joseph et Philon, tous deux Juifs, et leurs contemporains, ne nous permettent aucun doute à cet égard. Il est vrai que quelques critiques modernes ont prétendu que les anciens Hébreux n'avaient pas une idée bien nette et bien arrêtée sur l'inspiration des auteurs sacrés, et qu'ils ne considéraient leurs livres que comme des documents *nationaux* ou *patriotiques* (1), et par conséquent purement profanes; mais cette opinion, outre qu'elle est en opposition manifeste avec l'histoire, toute l'antiquité ayant généralement cru qu'il y avait dans chaque peuple des hommes favorisés des révélations extraordinaires de la Divinité (2), tombe encore d'elle-même, quand on examine les raisons sur lesquelles les Juifs ont fondé leur foi touchant ce dogme sacré de leur religion. « Il n'était pas permis indistinctement à tout le monde d'écrire, dit Joseph en parlant des Hébreux (3), aussi n'y a-t-il point de désaccord entre leurs livres; mais les prophètes seuls connaissaient les événements les plus anciens *par inspiration divine* (κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ), et écrivaient l'histoire de leur temps avec une exactitude rigoureuse (4). De là vient que nous n'avons pas une infinité de livres qui se contredisent et se combattent; nous en possédons seulement vingt-deux qui embrassent l'histoire de tout leur temps et *que nous croyons justement être divins* (5)... C'est par les faits que l'on peut juger de la foi

(1) On peut citer entre autres Corrodi dans son *Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des Jud. und Christl. Bibelkanons.*

(2) « Vetus opinio est, jam usque ab heroicis ducta temporibus eaque et populi romani et omnium gentium firmata consensu, versari quamdam inter homines divinationem. » Cic. *De divin.* I, 1.

(3) *Contr. Apion. l.* I, § 8.

(4) Le texte porte σαφῶς, qui signifie le plus ordinairement *clairement, manifestement;* Phavorinus l'explique par ἀληθῶς, *avec vérité.* Il nous semble que le contexte favorise d'autant plus notre traduction, que le but de Joseph dans ce passage est de montrer que l'histoire des Juifs a été écrite avec beaucoup plus d'exactitude que celle des autres peuples.

(5) Les anciennes éditions ne portent point le mot θεῖα; elles lisent simplement τὰ δικαίως πεπιστευμένα; mais Havercamp a cru devoir introduire ce mot dans le

que nous avons en nos Écritures; malgré qu'un si long intervalle de temps se soit écoulé, jamais personne n'a été assez osé pour y ajouter, en retrancher, ou y changer la moindre chose; car c'est un sentiment gravé dans le cœur des Juifs, dès la première enfance, qu'elles doivent être regardées comme des *enseignements divins* (θεοῦ δόγματα), qu'il faut suivre constamment, et pour lesquels il faudrait même donner sa vie, si ce sacrifice devenait nécessaire. »

Philon n'est pas moins clair et moins positif. Il est impossible de lire une page quelconque de ses ouvrages sans y voir Moïse désigné sous le nom de *prophète*, *homme envoyé de Dieu* (θεσπέσιος ἀνὴρ), *hiérophante*, etc., et le Pentateuque sous ceux des *écritures sacrées*, *livres sacrés*, *discours sacrés*, *discours prophétique*, *parole de Dieu*, *oracle divin*, qualification que Philon donne également aux autres écrivains sacrés, aussi bien qu'à leurs ouvrages. Or, le même écrivain nous explique clairement ce que lui et sa nation entendaient par le mot *prophète* : « Les prophètes de Dieu, dit-il, sont des interprètes par les organes desquels il fait connaître ses volontés (1). » Le texte est plus formel encore : il porte à la lettre « que Dieu se sert de leurs organes comme d'un instrument (καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις); » et ailleurs : « Un prophète ne produit rien de lui-même, il est seulement l'interprète d'un autre qui lui *suggère* (ὑποβάλλοντος) tout ce qu'il dit. Tant *qu'il est sous l'empire de l'inspiration divine* (ἐνθουσιᾷ γεγονὼς), il reste étranger à toute autre chose, parce que sa raison s'est retirée pour faire place à l'*esprit de Dieu* (τοῦ θείου πνεύματος), qui est venu s'emparer de son âme, mettre en mouvement tous les organes de la voix, et les rendre propres à exprimer clairement et distinctement ce qu'il doit prophétiser (2). » Il dit encore dans un autre endroit : « Le prophète n'est que l'interprète de Dieu, qui lui dicte intérieurement ses oracles (3). » Pour abréger, nous nous bornons à ces passages, qui prouvent suffisamment que les Juifs croyaient tous leurs livres divinement inspirés, c'est-à-dire écrits avec le concours positif et réel de la Divinité.

Il est encore des témoins irrécusables de cette croyance des Juifs à l'inspiration de leurs livres. Nous lisons dans le second des Machabées, que la loi est sainte, et qu'elle a Dieu pour auteur (4), que les livres re-

texte, fondé sur ce qu'il se trouve rapporté dans ce même passage, tel que le cite Eusèbe (*Hist. Eccl. l.* x). Cette correction est d'autant plus juste et plus naturelle, que sans le mot θεῖα le reste de la phrase devient fort obscur. Aussi Jahn, *Einleit. Theil.* I, *S.* 127, *zwei. Aufl.* I; Eichhorn, *Einleit. Theil.* I, *S.* 144. *viert. Aufl.*, et autres critiques, l'ont admise sans réclamation.

(1) *De monarchiâ*, *l.* I. *Tom.* II, *p.* 222, édit. de Th. Mangey.

(2) *De specialib. legibus. Tom.* II, *p.* 343.

(3) *De præmiis et pœnis. Tom.* II, *p.* 417.

(4) 2 *Mac.* VI, 23.

cueillis par Esdras sont également marqués du sceau divin (1); dans le livre de la Sagesse, que Moïse est un saint prophète, et que la souveraine sagesse a instruit les amis de DIEU et les prophètes (2), dans Baruch, que les livres des Juifs sont des préceptes divins (3).

Enfin les deux Talmuds et tous les rabbins nous enseignent que telle a été la doctrine des anciens Juifs. De sorte que non-seulement les Juifs de Palestine croyaient à l'inspiration divine de leurs livres, mais encore les hellénistes, les schismatiques d'Héliopolis, les Samaritains et les trois sectes qui existaient au temps de JÉSUS-CHRIST, c'est-à-dire les pharisiens, les sadducéens et les esséniens (4).

Un accord aussi unanime, aussi universel et aussi constant de la part des Juifs de tous les lieux et de tous les temps, devait avoir un fondement solide et des motifs bien puissants, et il les a en effet; car 1° quelques-uns des auteurs de ces livres, comme Moïse, avaient prouvé la divinité de leur mission par des miracles; 2° la plupart de ces auteurs étaient des prophètes; 3° parmi ces livres, les uns étaient notoirement l'œuvre des prophètes, les autres passaient pour avoir été écrits ou approuvés par des prophètes; 4° c'était de DIEU même que plusieurs auteurs sacrés avaient reçu l'ordre d'écrire; ainsi, on lit, Exode, XVI, 14 : « Ecris ceci dans le livre. » (*Voyez* aussi Exode, XXIV, 4, 7.) Isaïe, VIII, 1 : « Prends un grand livre; et écris-y. » Jérémie, XXX, 2 : « Ecris dans un livre toutes les paroles que je t'ai dictées. » Ezéchiel, XXXIV, 2 : « Fils de l'homme, écris, etc. » Habacuc, II, 2 : » Ecris une vision, etc, » D'où il suit qu'une autorité divine assurait les Juifs de l'inspiration de leurs livres, et que par conséquent une autorité divine nous assure nous-mêmes, qui avons reçu ces livres dans toute leur intégrité, de l'inspiration de l'Ancien Testament.

2. Au temps de JÉSUS-CHRIST, l'inspiration divine de l'Ancien Testament était pour le peuple juif un dogme de foi, comme nous venons de le démontrer. Or, si cette croyance eût été fausse, JÉSUS-CHRIST, qui venait pour épurer la religion des Juifs des fausses traditions qui la défiguraient, n'aurait-il pas dû s'élever contre une erreur aussi fonda-

(1) 1 *Mac.* XII, 9; 2 *Mac.* VIII, 23.

(2) *Sap.* VII, 27; XI, 9.

(3) *Bar.* IV, 1.

(4) Plusieurs auteurs, en suivant l'opinion de Tertullien, d'Origène, de saint Jérôme et de quelques autres pères, ont prétendu que les sadducéens n'admettaient que le Pentateuque; mais il paraît plus probable qu'ils admettaient au moins les livres prophétiques; sans cela Joseph, qui leur reproche de rejeter la tradition, n'aurait pas manqué de les accuser sur ce point. Voy. les autres preuves en faveur de notre opinion dans R. Simon, *Hist. critique du V. T. l.* I, *ch.* XVI. Gabriel Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation, t.* I, *pag.* 125-126. La Bible de Vence, *Dissertation sur les sectes des Juifs.*

mentale? N'était-ce pas au moins un devoir sacré pour lui d'éviter avec soin de la confirmer par son propre témoignage? Eh bien, Jésus-Christ n'a jamais dit un mot pour improuver cette croyance. Il combat avec force les fausses traditions des Juifs et les gloses arbitraires que leurs docteurs ajoutaient à la loi; mais jamais il ne s'élève contre l'inspiration des livres de l'Ancien Testament. Au contraire, toutes les fois qu'il en parle, c'est toujours avec le plus grand respect; bien plus, il les appelle expressément *loi divine, écriture divine, oracles de l'Esprit saint;* il s'en sert même pour prouver sa divinité et sa mission divine (1). Ainsi lorsque Jésus-Christ, envoyé de Dieu, et Dieu lui-même, après avoir prouvé sa mission par des miracles, cite comme inspirés et divins les livres de l'Ancien Testament, leur inspiration devient par là même un fait indubitable.

3. Les apôtres, formés à l'école de Jésus-Christ, qui leur expliqua en particulier tout le secret de sa doctrine, ont dû connaître ses véritables sentiments sur l'inspiration de l'Ecriture, et par conséquent nous pouvons nous en rapporter avec confiance à leur témoignage: or il est certain que, loin de contredire la doctrine commune des Juifs sur ce point, ils l'ont, au contraire, toujours supposée en disputant contre les Juifs et les gentils; et, à l'exemple de Jésus-Christ, ils donnent aux Ecritures le titre de *saintes* et d'*oracles divins* (2). Saint Pierre en particulier ne cesse d'argumenter dans ses discours d'après l'autorité divine de l'Ecriture (3). Saint Paul cherche à convertir les Juifs à la religion de Jésus-Christ en établissant sa mission divine par des citations de la loi de Moïse et des prophètes : il dit même à cette occasion, que l'Esprit saint a parlé par la bouche du prophète Isaïe (4). Mais saint Pierre nous fournit un passage qui, tout en démontrant la divinité des Ecritures, nous fait connaître le caractère dominant de l'inspiration : « Ce n'a pas été par la volonté des hommes, dit-il, que les prophéties nous ont été anciennement apportées, mais ç'a été par le mouvement et l'incitation du Saint-Esprit (ὑπὸ Πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) que les saints hommes de Dieu ont parlé (5). » Il est vrai que Jean Le Clerc, dans l'ouvrage intitulé *Sentiments de quelques théologiens de Hollande,* a prétendu que « saint Pierre ne parle proprement que des livres prophétiques, et non pas des histoires; » mais il n'y a rien dans le discours de l'apôtre qui exige qu'on restreigne ces mots aux seuls livres prophé-

(1) *Matth.* XI, 13. XV, 3-6. XIX, 2-6. XXII, 31, 43. XXVI, 54. *Marc.* VII, 9, 13. *Luc.* XVI, 16, 29. XVIII, 31. XXIV, 25-27, 44-46. *Joan.* V, 39, 46. X, 34-36.

(2) *Rom.* I, 2. III, 2. IV, 2, etc. *Gal.* III, 8, 10. *Hebr.* III, 7. XII, 27.

(3) *Act.* III, 18-25.

(4) *Act.* XXVIII, 23, 25.

(5) 2 *Petr.* I, 21.

tiques; son raisonnement devient même plus fort et plus concluant, s'il parle en général de tous les écrivains sacrés, qui, selon l'opinion des Juifs, étaient tous des prophètes. « Je sais, dit Richard Simon, qu'on explique ordinairement ce passage plutôt des livres prophétiques que de toute l'Ecriture en général; mais si l'on veut un tant soit peu s'appliquer à toute la suite du discours de saint Pierre, on trouvera qu'il parle de l'Ecriture sans restriction, et que le mot *prophétie* ne doit pas être pris en cet endroit-là pour ce que nous appelons proprement prophétie, mais pour tout le corps de l'Ecriture, qu'on nommait aussi en ces temps-là *prophétie*, comme les Juifs appellent encore *prophéties* la plupart des livres historiques de la Bible. Joseph met au nombre de ces prophéties tous les livres de l'Ecriture, parce qu'ils ont été écrits par des prophètes ou personnes inspirées de Dieu. Les Juifs caraïtes comprennent aussi sous le nom de הנבואה (HANNEBOUA), *prophétie*, les vingt-quatre livres du Vieux Testament. Et je ne doute point qu'on ne doive prendre en ce même sens dans l'Epître de saint Pierre, ces mots : *toute prophétie de l'Ecriture*, c'est-à-dire, toute l'Ecriture qui est prophétique ou inspirée. Car les Juifs de ce temps-là croyaient aussi bien qu'aujourd'hui que toute l'Écriture était inspirée : et c'est ce que saint Pierre a voulu marquer dans sa seconde Épître, où il parle généralement des écrivains sacrés, et non pas des prophètes en particulier, parce que les prédictions touchant le Messie ne sont pas renfermées dans les seuls prophètes (1). » Saint Paul écrivant à son disciple Timothée, lui dit : « Quant à vous, demeurez ferme dans les choses que vous avez apprises et qui vous ont été confiées, sachant de qui vous les avez apprises, et considérant que vous avez été nourri dès votre enfance dans les lettres sacrées, qui peuvent vous instruire pour le salut, par la foi qui est en Jésus-Christ : car *toute l'Écriture étant inspirée de* Dieu, est utile pour s'instruire, pour reprendre, pour corriger, et pour conduire à la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait et disposé à toutes sortes de bonnes œuvres (2). »

(1) *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande, chap.* VI, *pag.* 61, 62.

(2) 2 *Tim.* III, 14-17. Nous devons remarquer, par rapport à ce texte, que la Vulgate porte : *Omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum;* mais que le grec lit : Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν ; or la conjonction καὶ suppose évidemment que le verbe substantif *est* se trouve sous-entendu devant θεόπνευστος, et par conséquent devant ὠφέλιμος. L'ancienne Vulgate lit comme le grec, et cette leçon est conforme tant aux versions orientales qu'à l'explication que les pères ont donnée de ce passage. Le texte grec porte, il est vrai : *Toute écriture,* et non pas *toute l'Ecriture;* mais l'article est encore sous-entendu ; sans cela, la phrase offrirait un sens évidemment faux et absurde ; d'ailleurs le mot *écriture* doit être restreint aux mots *sacras litteras,* qui précèdent immédiatement ; or, c'était dans les Ecritures de l'Ancien Testament que Timothée avait été nourri dès son enfance.

Enfin saint Jacques et saint Jude, en citant l'Ancien Testament, supposent partout qu'il a une autorité divine (1).

4. La tradition de l'Église chrétienne prouve encore d'une manière incontestable que l'Ancien Testament est divinement inspiré; mais comme ce moyen de preuves s'applique aussi aux livres du Nouveau Testament, et qu'il est même le seul qui puisse démontrer complètement l'inspiration, nous en renvoyons le développement à la proposition suivante.

DEUXIÈME PROPOSITION.

Tous les livres du Nouveau Testament sont divinement inspirés.

Nous avons pour garants de la vérité de cette proposition, la tradition de l'Eglise primitive, le témoignage constant de l'Eglise dans tous les temps, enfin le consentement des hérétiques eux-mêmes; et les difficultés qu'on a élevées contre cette vérité n'affaiblissent en rien la force et l'autorité de ces divers témoignages.

1. La tradition de l'Eglise primitive en faveur de la divinité des livres du Nouveau Testament devient une preuve invincible de leur inspiration, s'il peut être démontré que telle a été sa doctrine, et que c'est des apôtres mêmes qu'elle tenait cet article du symbole de sa foi. Or, il est impossible de conserver le plus léger doute sur la foi de l'Eglise primitive par rapport à l'inspiration du Nouveau Testament, quand on a lu l'Apologie d'Athénagore, la deuxième Apologie de saint Justin, le chapitre x du premier livre de saint Irénée contre les Hérésies, et la préface d'Origène sur son *Traité des Principes*. Il est également impossible de supposer qu'une doctrine sur laquelle repose tout l'édifice de la religion chrétienne ne soit trouvée dès les premiers temps répandue dans toutes les églises fondées et instruites par les apôtres, sans avoir tiré d'eux seuls sa source et son origine. Mais ce qui paraît incontestable, c'est que les livres du Nouveau Testament, que les premières Eglises ont reçus comme divinement inspirés, leur ont été donnés comme tels par les apôtres eux-mêmes et par leurs disciples. « Lisez, dit saint Clément, l'un des disciples des apôtres, lisez les Ecritures saintes, qui sont les oracles du Saint-Esprit, et soyez bien persuadés qu'elles ne contiennent rien d'injuste, de faux ou de fabuleux (2). » Saint Irénée voulant prouver, contre les hérétiques, que les quatre Evangiles sont les seuls véritables, donne pour motif qu'ils sont reconnus dans l'Eglise répandue par toute la terre (3). De même Tertullien voulant établir l'autorité de

(1) *Jac.* I, 10-12, 19. II, 1-4, 10,11, 21, 23, 26. IV, 6. V, 17. *Jud.* I, 11, 12, 16.
(2) *Epist. ad Corinth.*
(3) *Adv. hæres. l.* III, *c.* I, II, XI.

l'Evangile de saint Luc, allègue le consentement unanime de toutes les églises fondées par les apôtres, et des autres églises qui tiraient leur origine de ces dernières (1). Ces textes démontrent jusqu'à l'évidence que dans l'Eglise chrétienne on n'admettait comme doctrine pure et véritable que celle qui remontait jusqu'aux temps apostoliques; et la conséquence immédiate de ce principe, c'est que l'Eglise primitive tenait des apôtres mêmes le dogme de l'inspiration divine du Nouveau Testament.

2. Cette doctrine se retrouve à toutes les époques de l'Eglise chrétienne. Ecoutons les saints Pères, qui sont des témoins irrécusables de la foi de leur temps. Nous avons déjà vu saint Clément, disciple des apôtres, appeler les Ecritures « les oracles du Saint-Esprit. »

Saint Justin, qui vivait au IIe siècle, dit dans sa *Seconde Apologie:* « qu'il ne faut pas attribuer aux prophètes inspirés ce qu'ils disent, mais qu'il faut le rapporter au Verbe de DIEU qui les inspire; » et dans son *Dialogue contre Tryphon :* « qu'il n'y a point de contradiction dans l'Ecriture sainte, et que s'il paraît y en avoir, c'est que nous ne les entendons pas. » Enfin, dans la *Première Exhortation aux gentils*, il enseigne que les écrivains sacrés n'ont pas eu besoin d'art pour composer, et qu'ils n'ont point écrit dans un esprit de dissension et d'animosité, parce qu'ils n'ont eu qu'à se purifier pour recevoir l'opération du Saint-Esprit, qui, descendant du ciel comme un archet tout divin, s'est servi des hommes qu'il avait choisis pour cela comme d'un instrument de musique, afin de nous révéler la connaissance des choses célestes et divines. »

Saint Irénée, au commencement du IIIe siècle, soutient que « nous sommes obligés de croire à l'Ecriture sainte, parce qu'elle est parfaite, étant dictée par le Verbe de DIEU et par son Esprit (2). » Il dit ailleurs que « dans les livres de Moïse, c'est Moïse qui écrit, mais que c'est JÉSUS-CHRIST qui parle : *Mosis litteræ, verba sunt Christi* (3). »

Athénagore, apologiste célèbre du même siècle, après avoir dit dans sa Légation adressée aux empereurs Marc-Aurèle, Antonin et Aurèle-Commode, que les prêtres et les sages du paganisme se sont trompés en parlant de DIEU, de la matière et du monde, ajoute : « Mais quant à nous, nous avons pour témoins de nos sentiments et de notre foi les prophètes, qui, étant conduits et éclairés par le Saint-Esprit, ont parlé de DIEU et des choses divines... Est-il juste et digne de la raison dont l'homme a été doué de vouloir décider par des raisons tout humaines d'une foi et d'une religion appuyées sur l'autorité de l'Esprit divin, qui

(1) *Adv. Marc. l.* IV, *c.* V.
(2) *Adv. hæres, l.* I, *c.* XLVI, XLVII.
(3) *Ibid. l.* IV, *c.* III.

a conduit et donné le mouvement aux prophètes, en se servant de leurs bouches comme on se sert des instruments (1)? »

On peut citer encore parmi les Pères du IIIe siècle, saint Clément d'Alexandrie, qui dit que « c'est la bouche du Seigneur et le Saint-Esprit qui ont prononcé ce qui est dans l'Ecriture (2). » Tertullien soutient, en plusieurs endroits de ses ouvrages, que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont écrits par l'inspiration du Saint-Esprit. Origène prouve expressément cette vérité dans son Traité des Principes (3), et il remarque, dans son ouvrage contre Celse (4), que « les Juifs et les chrétiens conviennent de cette vérité, que les livres de l'Ecriture sont écrits par l'inspiration du Saint-Esprit. » Saint Cyprien dit en deux mots que c'est le Saint-Esprit qui parle dans les Ecritures : *Loquitur in Scripturis divinis Spiritus sanctus* (5). Enfin un ancien auteur qui a écrit contre l'hérésie d'Artémon, et qui est cité par Eusèbe (6), dit formellement que « ceux qui ne croient pas que les livres de l'Ecriture aient été dictés par le Saint-Esprit sont des infidèles. »

Les Pères des siècles suivants ne sont ni moins formels ni moins explicites. « Les oracles des Hébreux, dit Eusèbe, qui vivait au IVe siècle, contiennent des prédictions et des réponses divines, et ont une force toute divine, ce qui leur donne une supériorité infinie sur les livres des hommes, et fait connaître que DIEU en est l'auteur (7). » Vers le même temps, saint Athanase, dans le livre de l'Interprétation des Psaumes, adressé à Marcellin, dit : « Toute l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament a été composée par l'inspiration du Saint-Esprit. » La même doctrine a été enseignée par saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Epiphane, saint Jean Chrysostome, saint Augustin. Ce dernier Père, e nparticulier, dit que « le Mediateur a parlé d'abord par les prophètes; ensuite par lui-même, et enfin par les apôtres... qu'il a aussi composé une Ecriture à laquelle nous ajoutons foi, » etc. (8).

Théodoret, dans sa Préface sur les Psaumes, affirme que « le propre des prophètes est que leur langage soit l'organe du Saint-Esprit, selon qu'il est écrit dans les Psaumes : *Ma langue est comme la plume d'un écrivain qui sait écrire très-vite* (9). » Il faut remarquer que Théodoret

(1) *Legat. pro Christianis, l.* II, *c.* XLVII.
(2) *Exhort. ad gentes.*
(3) *De Princip. l.* IV, *c.* I.
(4) *Cont. Cels. l.* V.
(5) *De opere et eleemos.*
(6) *Hist. Eccl. l.* V, c. XXVIII.
(7) *Præp. evang. l.* XIII, *c.* XIV.
(8) *De Civit. Dei, l.* XI, *c.* II, III.
(9) *Ps.* XLIV, 2.

prend le nom de *prophètes* dans le sens général d'*auteurs inspirés;* il en avertit lui-même.

Saint Grégoire le Grand, qui vivait au VII[e] siècle, après avoir rapporté les différents sentiments par rapport à l'auteur du livre de Job, décide ainsi la question : « Il est inutile de rechercher qui a composé ce livre, puisque les fidèles ne doutent pas que le Saint-Esprit n'en soit l'auteur. C'est donc véritablement l'Esprit de DIEU qui l'a écrit, puisqu'il en a inspiré les pensées à l'auteur qui l'a composé, et qu'il s'est servi de ses paroles pour faire passer jusqu'à nous des actions de vertu que nous puissions imiter. Nous passerions sans doute pour ridicules, si, lisant des lettres que nous aurions reçues de quelque grand personnage, nous négligions à la fois, et la personne de l'auteur et le sens de ses paroles, pour nous amuser à rechercher inutilement avec quelle sorte de plume il les aurait écrites. Ainsi, lorsque après avoir su que le Saint-Esprit est l'auteur de cet ouvrage, si nous nous arrêtons à examiner trop curieusement qui est celui qui l'a écrit, que faisons-nous autre chose sinon de disputer de la plume, lorsque nous pouvons profiter utilement des lettres que nous lisons (1)? » Nous parcourrions le cours des siècles suivants, et toujours nous trouverions les saints docteurs, les écrivains ecclésiastiques, et les théologiens professant la même foi sur l'inspiration du Nouveau Testament.

3. L'accord unanime des hérétiques ajoute une nouvelle force aux différentes preuves que nous venons de donner. Parmi cette foule innombrable de sectes anciennes et modernes, qui se sont séparées de l'Eglise fondée par JÉSUS-CHRIST, et qui toutes se sont plus ou moins acharnées contre elle, pas une seule ne lui a jamais reproché d'avoir introduit de son chef le dogme de l'inspiration divine, et de s'être écartée en cela des institutions de son divin fondateur. Seulement au IV[e] siècle, les anoméens, pressés par la force des témoignages de saint Paul, qu'on leur opposait, ont prétendu que l'Apôtre avait quelquefois parlé comme homme sans être éclairé par l'Esprit divin. Mais cette misérable défaite, inventée par ces hérétiques en désespoir de cause, a eu le sort qu'elle méritait; elle a été rejetée comme une nouveauté impie et blasphématoire, et bientôt étouffée sous les anathèmes de toutes les églises chrétiennes (2). Enfin, toutes les fois qu'il s'est élevé des critiques assez hardis pour combattre cette croyance, ils se sont toujours trouvés en opposition avec le sentiment général. Ainsi Spinosa, aussi bien que Toelner et Semler, ont eu contre eux non-seulement tous les catholiques, mais encore toutes les églises protestantes, tous les Grecs schismatiques et toutes les sectes hérétiques de l'Eglise orientale; en un mot, ils se sont

(1) *Præf. moral. in Job.*
(2) Voy. Epiph. *Hæres.* 76.

mis en opposition avec une tradition la plus unanime, la plus constante, la plus universelle et la plus ancienne, puisque aucune origine autre que celle des temps apostoliques ne saurait lui être assignée. Aussi, pour donner la plus légère apparence de vérité à leur erreur, ils s'efforcent de décliner ce tribunal dont ils sentent l'accablante autorité, en recourant à des subterfuges qui ne peuvent en aucune manière contrebalancer le poids de cette autorité, comme on va le voir.

Difficultés proposées contre l'inspiration de l'Ecriture sainte, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° La tradition, suivant J. D. Michaëlis, se réduit en dernière analyse au témoignage de l'Eglise primitive : or cette Eglise n'a aucun moyen d'attester le fait de l'inspiration, qui, étant par sa nature secret et caché aux sens, ne peut être l'objet d'aucun témoignage (1).

Rép. L'inspiration, il est vrai, s'est passée dans l'esprit des écrivains sacrés; mais, toute secrète qu'elle est, cette inspiration peut avoir été connue des écrivains sacrés eux-mêmes, et manifestée par eux à l'Eglise : or la preuve évidente qu'ils l'ont réellement manifestée à l'Eglise primitive, c'est que l'Eglise a reconnu, dès les premiers temps, les livres du Canon pour inspirés. Car, comme nous l'avons déjà dit, une persuasion aussi unanime, aussi universelle, aussi constante et aussi ancienne, doit avoir nécessairement une cause; et d'un autre côté, il est manifeste que cette cause ne peut être que la déclaration publique qu'ont faite les apôtres et les autres écrivains sacrés, que leurs écrits étaient divinement inspirés. Ainsi, le témoignage de l'Eglise primitive n'a pas pour objet immédiat le fait secret de l'inspiration, mais la déclaration publique et solennelle que les apôtres lui ont faite de l'inspiration de leurs écrits. Cependant le fait public de cette déclaration devient lui-même une preuve irrécusable du fait secret de l'inspiration.

Obj. 2° Les écrivains sacrés, disent quelques critiques, avouent eux-mêmes que ce n'est pas sans peine et sans beaucoup de travail qu'ils ont écrit. C'est ainsi que l'auteur du deuxième livre des Machabées dit qu'il n'a pas entrepris un ouvrage qui soit aisé, mais un travail qui demande une grande application et beaucoup de peine (chap. II, vers. 27); il va même jusqu'à dire (XV, 39) que si sa narration est bien et telle que l'histoire la demande, c'est ce qu'il souhaite lui-même; que si au contraire elle est écrite d'une manière moins digne de son sujet, c'est sur lui qu'il faut en rejeter la faute (2).

(1) *Introd. au N. T. Tom.* I, *part.* I, *ch.* III, *sect.* 2, *pag.* 112 *et suiv.*, traduction franç. de J. J. Chenevière.

(2) Un écrivain dont le profond savoir commande le respect, feu Etienne Qua-

Rép. L'inspiration telle que nous l'avons définie (pag. **14**) n'exclut ni le travail ni l'industrie des écrivains sacrés, puisqu'elle ne fait que déterminer leur volonté à écrire, en éclairant leur entendement de manière à les préserver de toute erreur; ce qui suffit pour donner à leurs écrits le sceau de l'autorité divine. Et si l'auteur du deuxième livre des Machabées sollicite l'indulgence de ses lecteurs, c'est qu'il suppose uniquement qu'il a pu ne pas toujours observer en composant son ouvrage les règles du genre historique, ou que son style peut bien n'être pas assez élégant, mais nullement qu'il ait pu commettre des erreurs de fait dans ce qu'il rapporte.

Obj. 3° Plusieurs rationalistes allemands prétendent que Jésus-Christ et les apôtres étant Juifs, ont appelé les Ecritures de l'Ancien Testament *divines* non point dans le sens d'*inspirées*, mais dans l'acception que ce mot avait chez le peuple juif, celle de livres contenant une doctrine excellente et qui venait de Dieu.

Rép. Mais nous ne pouvons mieux juger du sentiment des Juifs qui vivaient du temps de Jésus-Christ et des apôtres que par les témoignages de Joseph et de Philon, auteurs contemporains : or il est impossible, quand on a lu leurs textes tels que nous les avons rapportés, de ne point reconnaître que les Juifs entendaient par l'autorité divine de leurs livres, l'inspiration proprement dite, et qu'ils n'attachaient nullement à cette expression le sens large que les rationalistes voudraient lui attribuer. Et d'ailleurs si, contre toute évidence, on voulait trouver encore quelque obscurité dans le sentiment de ces deux auteurs, les témoignages clairs et nombreux que nous fournissent les Talmuds et les anciens rabbins suffiraient pour la dissiper entièrement.

Obj. 4° Le témoignage de Jésus-Christ et des apôtres, disent d'autres rationalistes, ne prouve rien en faveur de l'inspiration; les arguments que Jésus-Christ et les apôtres tiraient de l'inspiration des Ecritures n'étaient que des arguments dits *ad hominem ;* car, puisque, selon l'opinion assez commune, les apôtres ont pu argumenter d'après certains sens que les Juifs donnaient aux prophéties de l'Ancien Testament, sans

tremère, a cru voir une légère inexactitude dans notre traduction de ce dernier passage des Machabées; car il prétend que le texte grec signifie : « Si mon ouvrage offre quelque chose de beau et d'élégant, c'est à quoi j'aspirais. Si, au contraire, il ne présente rien que de bas et de médiocre, c'est là tout ce que j'étais capable de faire (*Journal des Savants*, Octobre 1845, p. 600). » Le savant critique n'aurait certainement pas fait cette observation, s'il avait songé que ce n'est pas le sens du texte grec que nous avons voulu rendre, mais bien celui de la Vulgate latine, qui porte à la lettre : *Et si quidem bene, et ut historiæ competit, hoc et ipse velim : sin autem minus digne, concedendum est mihi.* Ajoutons qu'il nous semble d'ailleurs, que, sans être aussi littérale, la traduction de saint Jérome ne rend pas moins fidèlement la vraie pensée de l'écrivain sacré.

néanmoins les approuver, pourquoi n'auraient-ils pas pu argumenter également d'après l'inspiration de l'Ecriture, sans toutefois l'admettre?

Rép. Avant de répondre directement à cette objection, nous ferons observer que ce n'est que très-rarement qu'on recourt à ce genre d'argumentation, et que JÉSUS-CHRIST et les apôtres citant continuellement l'Ecriture dans tous leurs discours, il faudrait supposer qu'ils étaient toujours en opposition aux lois ordinaires du langage, supposition aussi gratuite que ridicule. Disons maintenant 1° que quand on emploie les arguments *ad hominem*, on doit faire connaître par la suite des choses, ou par un avertissement exprès, que c'est de cette manière que l'on argumente, surtout quand le principe que l'on suppose est une erreur fondamentale qu'on est obligé de combattre; 2° qu'on ne doit point se servir d'une fausse doctrine vis-à-vis de ceux qui ne l'admettent pas; 3° que quand on établit des points de doctrine, ou des préceptes de morale, ce ne doit jamais être sur une erreur fondamentale. Ce sont là autant de lois sacrées, que la raison et l'équité naturelles prescrivent à tout moraliste. Voilà pourtant les lois que JÉSUS-CHRIST et les apôtres auraient violées, si l'opinion que nous combattons avait quelque fondement; car 1° ils ne nous ont donné aucun signe pour distinguer leur véritable sentiment, quoique la doctrine qu'ils supposaient fût une erreur fondamentale, qu'ils devaient expressément rejeter; 2° saint Paul a supposé l'inspiration de l'Ecriture en disputant contre les gentils, qui ne l'admettaient pas, et la tradition nous apprend que les apôtres ont enseigné aux églises à s'en servir indistinctement contre tous les ennemis de la religion chrétienne, soit Juifs, soit païens; 3° enfin, saint Paul exhortant Timothée, son disciple, à la lecture de l'Ecriture sainte, lui donne pour motif principal l'inspiration de cette même Ecriture (1), inspiration que nos adversaires regardent comme une erreur capitale, qui jusqu'à eux a empêché les hommes d'entrer dans le sens des livres sacrés.

Obj. 5° On objecte encore qu'il est impossible de regarder comme divinement inspiré un ouvrage qui contient des faussetés et des contradictions.

Rép. Mais a-t-on démontré jusqu'ici, de manière à satisfaire un esprit raisonnable, l'existence d'une seule de ces prétendues faussetés? Quant aux contradictions, elles ne sont qu'apparentes. Les rationalistes d'Allemagne se vantent d'en avoir fait disparaître eux-mêmes un grand nombre; et il faut en convenir, malgré les erreurs capitales où les ont entraînés leurs faux principes d'exégèse et d'herméneutique, leur érudition profonde dans les langues et les sciences orientales leur a fait expliquer d'une manière satisfaisante beaucoup de passages qui, par leur

(1) 2 *Tim.* III, 14-17.

obscurité, déconcertaient la critique la plus consciencieuse. Or, ces premiers résultats prouvent que de nouveaux efforts et des recherches plus approfondies diminueront encore le nombre de ces prétendues difficultés, et que nous devrons attribuer uniquement à notre ignorance de ne pouvoir expliquer les autres.

Obj. 6° Tous les peuples ont des livres qu'ils regardent comme divins et sacrés : ainsi les Perses veulent trouver une révélation divine dans leur Zend-Avesta, les Indiens dans leur Véda et leur Ezour-Véda, les Chinois dans leurs cinq Kings, les Mahométans dans leur Coran, les Rabbanites dans le Talmud. Or, il est évident que ces livres n'ont rien de divin. Comment donc se persuader que les livres sacrés des chrétiens aient, sous ce rapport, le privilége exclusif qu'on prétend leur accorder?

Rép. « La stupidité de ces peuples, dit J. H. Janssens (1), qui ont souffert que d'habiles charlatans répandissent parmi eux tous les livres dont nous venons de parler, est cause qu'ils passent dans leur esprit pour sacrés et pour divins. Rien ne prouve qu'ils aient été inspirés ; ensuite la doctrine qu'ils contiennent, tantôt ridicule, tantôt superstitieuse, tantôt évidemment erronée, puisqu'elle enseigne le polythéisme, démontre clairement que ces livres sont l'œuvre des imposteurs qui les ont répandus. Ce qui achève de les discréditer, c'est qu'aucun personnage célèbre par des miracles ou par des prophéties n'a regardé ces livres comme divins.

« Le débauché Mahomet avait coutume de répondre aux habitants de la Mecque, aux Juifs et à d'autres qui le pressaient de confirmer sa mission par des miracles, *qu'on n'avait pas toujours cru aux miracles*, ou *qu'il n'était pas envoyé pour faire des prodiges, mais pour prêcher ;* à moins toutefois qu'on ne veuille prendre pour des miracles, comme l'ont fait quelques auteurs, l'histoire de cette colombe qui s'approchait de Mahomet et lui parlait à l'oreille, jonglerie qui ne demandait pas un grand art, ou celle du chameau qui s'entretenait avec lui pendant la nuit, et ne parlait qu'à lui seul, sans doute après qu'il avait pris la sage précaution d'écarter tout témoin; à moins enfin qu'on ne vienne aussi nous opposer ce fameux tour de force, par lequel il cacha dans sa manche une portion considérable de la lune, qu'il voulut bien ensuite restituer à cette planète, pour réparer la brèche qu'il lui avait faite; absurdités qui se réfutent d'elles-mêmes.

» Voyez maintenant dans quelles vues Mahomet compose le Coran ! « Pour plaire aux Juifs, dit Léonard Fræreisen (2), il rejette la Trinité

(1) *Herméneutique sacrée, ch.* II, § 11, *tom.* I, *p.* 78-80. *Nouv. édit. Paris,* 1833.

(2) *Brevis delineatio duorum impostorum magnorum, Muhammedis et Zinzerdorffii. Argentorati,* sans date.

des chrétiens, se rendant ainsi agréable aux ariens, et il garde leur circoncision. Pour se faire bien venir des philosophes, il préfère le polythéisme, ou plutôt le stoïcisme, au déisme. Pour se donner un air de sainteté, il prohibe l'usage du vin. Pour gagner les cœurs par le prestige de l'espérance, il promet aux hommes les Champs-Elysées après la mort. Afin d'être en état de fournir aux besoins de ses partisans ou de ses complices, il ramasse de toutes parts, sous couleur d'aumône, des sommes immenses. De peur d'offenser les chrétiens, il décerne les noms les plus pompeux à Jésus-Christ et à ses apôtres, il leur prodigue les éloges, il établit enfin tous ses préceptes sur le profit qu'il peut en retirer pour le succès de ses desseins ambitieux, » etc.

» Mais si les chrétiens, continue Janssens, regardent leurs livres saints comme divinement inspirés, c'est qu'ils les ont reçus comme tels de Jésus et des apôtres, qui ont appuyé leur mission divine par de vrais miracles et d'authentiques prophéties. »

QUESTION DEUXIÈME.

L'inspiration s'étend-elle à toutes les parties de l'Ecriture, même à celles qui ne concernent ni la foi, ni les mœurs?

Quelques auteurs, même parmi les catholiques, n'ont pas fait difficulté de soutenir que l'Esprit saint n'a ni inspiré, ni même favorisé de son assistance spéciale les écrivains sacrés dans les choses qui n'ont point de rapport à la religion. Henri Holden, entre autres, dit, dans son *Analyse de la foi chrétienne,* ouvrage d'ailleurs fort estimable : « La quatrième chose est que le secours spécial accordé à l'auteur de chaque livre reçu dans l'Eglise pour la parole de Dieu, ne s'étend qu'aux choses qui sont purement doctrinales ou qui ont un rapport prochain et nécessaire avec la doctrine; mais dans les choses qui ne sont point du dessein de l'auteur et qui se rapportent ailleurs, nous croyons que Dieu ne les a assistés que comme il assiste les autres écrivains qui ont beaucoup de piété (1). »

(1) Holden, *Analysis fidei christianæ, l.* I, *c.* v. — Voy. R. Simon, *Hist. crit. du N. T. ch.* XXIV, *pag.* 295-297. Nous devons faire observer que Holden reconnaît cependant qu'il n'y a rien de faux dans l'Ecriture : *Quamvis enim nullam complectatur Scriptura falsitatem ,* etc. Hold. *Ibid.* Nous sommes de l'avis de R. Simon; l'auteur aurait dû expliquer son sentiment mieux qu'il ne l'a fait.

PROPOSITION.

L'inspiration s'étend à toutes les parties de l'Ecriture, même à celles qui ne concernent ni la foi ni les mœurs.

Quoiqu'il ne soit point de foi que tout absolument dans l'Ecriture ait été divinement inspiré, on peut dire qu'il y a de la témérité et trop de hardiesse à soutenir le contraire.

1. Les faits, même ceux qui au premier abord paraissent n'avoir qu'un rapport éloigné avec la doctrine, forment la partie la plus considérable de l'Ecriture sainte.

2. Lorsque JÉSUS-CHRIST et les apôtres ont attribué aux livres saints une autorité divine, ils l'ont fait sans aucune restriction. Bien plus, saint Paul rapporte à la doctrine tout ce qui est contenu dans l'Ecriture sainte : « Tout ce qui est écrit, dit ce grand apôtre, a été écrit pour notre instruction (1). »

3. L'opinion qui restreint ainsi l'inspiration divine a été tout à fait inconnue dans la primitive Eglise.

4. Dans combien de circonstances ne serait-on pas exposé à prendre le change, en regardant comme étrangers à la doctrine des faits qui s'y rattacheraient pourtant, même d'une manière directe?

5. Le concile de Trente, en supposant qu'il ne tranche pas entièrement la question, favorise singulièrement notre sentiment. Voici ses propres paroles . « Que si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques tous ces livres entiers avec tout ce qu'ils contiennent, et tels qu'ils sont dans l'ancienne édition vulgate latine... qu'il soit anathème (2). » Ainsi on peut tenir pour certain que tout ce qui est contenu dans l'Ecriture a été divinement inspiré.

Difficultés qu'on oppose à ce sentiment, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° L'Ecriture n'ayant d'autre fin que de nous instruire de la religion, et non point des vérités humaines, qu'il n'est pas nécessaire de savoir, il n'y a nulle apparence que Dieu soit intervenu dans les choses purement humaines.

2° Les apôtres n'étaient pas infaillibles dans tout ce qu'ils disaient, mais seulement dans ce qu'ils prêchaient touchant la doctrine et les mœurs; pourquoi ne pas faire la même distinction par rapport à leurs écrits?

3° N'est-il pas indigne du Saint-Esprit d'accorder son secours divin

(1) *Rom.* XV, 4.
(2) *Conc. Trid. Sess.* IV.

pour des choses triviales? Peut-on dire, par exemple, que c'est par son inspiration que saint Paul écrit à Timothée de lui apporter le manteau qu'il avait laissé à Troade chez Carpus, et lui mande qu'il n'y avait que saint Luc qui fût pour lors avec lui? Fallait-il également être divinement inspiré pour l'informer qu'il avait laissé Trophime malade à Milet?

4° On remarque souvent dans les livres saints que les auteurs ne sont pas certains au juste de ce qu'ils avancent : de là cette expression d'hésitation et de doute dont ils font usage, *environ, à peu près*. Mais si l'Esprit leur avait dicté les choses qu'ils écrivaient, les aurait-il laissés dans l'incertitude?

5° On y remarque encore des opinions fausses ou dont il est permis de douter, comme celles-ci, que le soleil s'arrêta, que les cieux sont solides, etc.

6° Il y a des fautes de mémoire dans les citations de l'Ecriture sainte. Ainsi il arrive quelquefois aux apôtres et aux évangélistes de rapporter les prophéties dans d'autres termes, ou de citer un prophète pour un autre; ce qui ne peut se concilier avec l'inspiration.

7° Les apôtres reconnaissent qu'ils parlent quelquefois non par l'inspiration du Saint-Esprit, mais d'eux-mêmes. Ainsi saint Paul, dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. x, vers. 10, 12, oppose ce que le Seigneur commande, à son propre conseil : « Quant à ceux qui sont maris, ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui leur fait ce commandement : Que la femme ne se sépare point de son mari. Pour ce qui est des autres ce n'est pas le Seigneur, mais c'est moi qui leur dis. » On peut ajoûter que saint Paul se repent, dans sa seconde Epître, de ce qu'il avait écrit dans sa première, et qu'il avoue qu'il parle comme un insensé en rapportant ses révélations.

8° Les apôtres ont été sujets à l'erreur, même depuis la descente du Saint-Esprit; car saint Pierre s'est trompé en voulant soumettre les gentils à des observations judaïques. Pour décider la question de l'observation de la loi, il fallut une assemblée; donc chacun des apôtres, pris séparément, n'était pas suffisamment inspiré pour la décider? De plus, l'Eglise même entière, de l'aveu de tout le monde, peut errer sur les faits et dans les matières qui n'appartiennent pas à la religion, Enfin, il n'y a que JÉSUS-CHRIST, la vérité même, qui ne soit point sujet à l'erreur dans aucun cas.

Rép. Ces objections, quelque spécieuses qu'elles soient au premier abord, ne peuvent pourtant pas l'emporter sur le témoignage formel de JÉSUS-CHRIST en faveur de l'inspiration de tout ce qui est contenu dans les livres saints, ni sur celui de saint Paul, qui n'est pas moins précis, comme nous venons de le voir, ni enfin sur l'autorité des Pères, qui, d'un consentement unanime, ont enseigné que l'Ecriture sainte, sans restriction ni exception aucune, est la parole de DIEU. Mais exami-

nons cependant ces objections, et voyons si elles sont bien fondées.

1° La première porte sur un raisonnement tout à fait faux. Il est vrai que le but principal de l'Ecriture est de nous instruire des vérités de la religion; mais s'ensuit-il que les écrivains sacrés n'aient pas été portés par le mouvement et l'impulsion du Saint-Esprit à composer les autres parties de leurs ouvrages? S'ensuit-il encore qu'il puisse y avoir des faussetés mêlées avec les vérités de la religion? Au contraire, c'est parce qu'elle nous instruit des vérités de la religion, qu'il faut nécessairement qu'il n'y ait pas d'erreurs mêlées parmi les choses véritables; autrement le faux serait un préjugé contre le vrai, l'erreur pourrait faire douter de la vérité, et alors toute l'autorité des livres saints se réduirait à rien, et tomberait en ruines.

2° La seconde objection suppose qu'il en est des écrits des apôtres comme de leurs discours; cependant il y a une grande différence. Pour que les apôtres eussent été infaillibles dans toutes leurs conversations. il aurait fallu que le Saint-Esprit les inspirât perpétuellement et les dirigeât dans leurs pensées, dans leurs paroles et dans leurs actions. Dans ce cas, ils eussent été impeccables; cependant ils ne l'étaient pas, et il n'était pas nécessaire qu'ils le fussent, parce que leurs prédications étant assez distinguées de leurs conversations familières, on ne pouvait s'y tromper, et les fautes ou les erreurs qu'ils pouvaient commettre dans le commerce de la vie n'avaient rien de commun avec leur doctrine. Il n'en est pas de même de leurs écrits; ils ont été composés pour l'instruction de l'Eglise, ils devaient servir de règle pour la foi des chrétiens, et être considérés dans l'Eglise comme des livres divins.

3° La troisième a déjà été proposée au temps de saint Jérôme; ce grand docteur en fait l'exposition dans sa Préface sur l'Epître de saint Paul à Philémon, et sa réponse, qui est sans réplique, sera aussi la nôtre. Nous dirons donc avec lui qu'il n'est nullement indigne de l'Esprit saint de diriger l'esprit des hommes de manière à ce qu'ils ne commettent point d'erreurs même dans les moindres choses. Tout n'est pas également important, sans doute, dans les saintes Ecritures; mais il n'y a rien qui soit d'une inutilité absolue; les traits les moins importants en apparence tiennent ou à l'intégrité et à la simplicité du récit, ou à la liaison des choses.

4° La quatrième n'offre aucune difficulté sérieuse. Ces expressions dubitatives *environ*, *à peu près*, ne prouvent nullement que les auteurs qui s'en sont servis n'étaient point inspirés. Ce sont des manières de parler reçues dans le langage ordinaire des hommes. Le Saint-Esprit savait bien le nombre au juste, mais il n'a pas voulu le révéler aux écrivains; il a jugé qu'il était plus naturel de les laisser parler comme on parle communément, et comme ils auraient parlé d'eux-mêmes.

5° La cinquième se résout aisément par cette simple réflexion, que

l'Ecriture sainte n'ayant point pour but de nous apprendre les vérités philosophiques, a parlé de ces choses à la manière dont les hommes en parlent ordinairement. C'est la remarque de saint Augustin, qui sur cette question s'exprime en ces termes : « Pour le dire en un mot, nos auteurs ont su touchant la figure du ciel ce qui est véritable; mais l'Esprit de Dieu, qui parlait par eux, n'a pas voulu enseigner ces choses aux hommes, parce qu'elles leur étaient inutiles pour leur salut (1). » Ainsi l'Esprit saint ayant laissé les écrivains sacrés parler sur ces objets comme on en parle ordinairement, on n'est pas plus en droit de les accuser de fausseté, qu'ou ne le serait d'accuser d'erreur ou de mensonge les coperniciens et les cartésiens, qui, dans leurs discours ordinaires, parlent du mouvement de la terre et de l'âme des bêtes comme les autres philosophes, quoiqu'ils pensent tout autrement.

6° La sixième objection renferme deux parties distinctes : la première, que les apôtres et les évangélistes n'ont pas toujours rapporté les prophéties dans leurs propres termes; la seconde, qu'ils citent quelquefois un prophète pour un autre. Nous répondons, premièrement : qu'il est vrai que les apôtres et les évangélistes n'ont pas toujours cité les propres paroles des prophètes; ils en ont même changé l'ordre, mais ils en ont retenu le sens; cela suffisait à leur dessein. Il n'y a là ni faute de mémoire ni erreur véritable. Nous répondons en second lieu que les raisons qu'on allègue pour montrer que les écrivains du Nouveau Testament se sont trompés en citant un prophète pour un autre, n'ont aucun fondement : c'est le sentiment de saint Jérôme et de saint Augustin.

7° La septième n'est fondée que sur une équivoque de mots : quoique le Saint-Esprit inspirât les apôtres dans tout ce qu'ils écrivaient, il y a cependant des choses qu'ils ordonnaient de la part de Dieu, et d'autres qu'ils établissaient ou conseillaient d'eux-mêmes. Les premières sont des commandements de droit divin, les autres sont des préceptes humains ou des conseils, mais ces préceptes et ces conseils donnés par les apôtres étaient également inspirés de Dieu. Ainsi, pour bien comprendre le sens des paroles de saint Paul, il faut remarquer que ce saint apôtre appelle *précepte ou commandement du Seigneur*, ce que Jésus-Christ a ordonné ou prescrit dans l'Evangile, et il reconnaît ensuite qu'outre ces préceptes, les apôtres peuvent donner des conseils qui ne sont pas dans l'Evangile, c'est-à-dire dans les instructions que Notre-Seigneur donnait à ceux qui avaient le bonheur de l'entendre. Mais ces conseils donnés par saint Paul ou par les autres apôtres venaient aussi du Saint-Esprit, et étaient inspirés, surtout lorsqu'ils les donnaient dans des lettres écrites par inspiration : et c'est ce que saint Paul marque assez lorsque après avoir conseillé aux femmes de ne point se remarier,

(1) August. *Lib. de Genesi ad litteram, cap.* IX.

parce qu'en suivant ce conseil elles seront plus heureuses, il ajoute : « Et je crois que j'ai aussi en moi l'Esprit de Dieu (1). » C'était par une inspiration particulière que l'Apôtre donnait des conseils si sages, et lorsqu'il les mettait par écrit dans ses lettres adressées aux fidèles, ils devenaient partie des Ecritures divines. Or toute Ecriture sacrée est *divinement inspirée et utile pour enseigner et instruire.*

Quant aux deux passages de la deuxième Epître aux Corinthiens, il n'est pas difficile d'y répondre. D'abord saint Paul ne se repent point, à proprement parler, d'avoir repris les Corinthiens, puisque la correction et la réprimande qu'il leur avait faites étaient devenues si utiles; mais il veut dire qu'il s'en était attristé, en prenant part à la tristesse qu'ils en avaient ressentie ; semblable à un père qui, voyant la tristesse dont son fils est accablé lorsqu'il a été repris et corrigé, ressent lui-même, en quelque manière par contre-coup, la tristesse de son fils; mais il a de la joie de voir que ce fils étant touché, se trouve dans l'heureuse disposition de changer de conduite.

En second lieu, lorsqu'il semble reconnaître qu'il agit et qu'il parle en insensé, il veut seulement faire entendre que, quoique en général ce soit une espèce de folie de se glorifier, il est néanmoins obligé de relever la dignité de son ministère et ses travaux apostoliques; ce qui est une chose utile pour l'édification des fidèles, lorsqu'on se voit obligé d'en venir là, et ce qui serait une espèce de folie, si l'on n'était point contraint de le faire.

8° Enfin nous répondons à la huitième objection, que nous ne prétendons pas que les apôtres aient été infaillibles en toutes choses. En avouant même que saint Pierre a pu se tromper, quoique, comme Tertullien l'a remarqué, ce qu'on lui reproche soit plutôt une faute de conduite qu'une erreur de doctrine : *Conversationis vitium fuit, non prædicationis ;* en reconnaissant que dans les difficultés qui se présentaient les apôtres pouvaient se confirmer et s'éclairer mutuellement, il n'y a là rien qui empêche qu'ils n'aient été inspirés chacun dans ses propres écrits. Il faut bien remarquer que le Saint-Esprit, qui a agi en eux, n'a pas voulu leur révéler certaines choses immédiatement et sans les secours ordinaires : au contraire, il a voulu qu'ils s'en servissent, et c'est par cette voie qu'il les a conduits à la vérité. Or, un de ces moyens naturels les plus efficaces était de conférer entre eux sur les contestations qui pouvaient s'élever, et de décider ensuite la chose d'un commun accord : c'est aussi celui que les apôtres employèrent; mais ils ne se crurent pas par là privés du secours de l'Esprit saint : ils déclarèrent, au contraire, qu'ils ne décidaient la question qui était en litige que par la divine inspiration : *Visum est Spiritui sancto et nobis.*

(1) 1 *Cor.* VII, 40.

Il est vrai que l'Eglise peut errer sur les faits et dans les matières qui n'appartiennent pas à la religion ; car elle n'est que la dépositaire de la doctrine qu'elle a reçue de Jésus-Christ et de ses apôtres : elle n'a plus de nouvelle révélation authentique et publique ; mais il n'en est pas de même de l'Ecriture sainte, qui, comme nous l'avons déjà observé, a été écrite par l'inspiration de Dieu, pour être une règle infaillible de la vérité et de la foi des chrétiens.

Enfin, il est vrai que Jésus-Christ, la vérité même, est seul infaillible par lui-même ; mais les hommes peuvent recevoir le don de l'infaillibilité par grâce, par inspiration, et par l'assistance spéciale et la direction du Saint-Esprit. Or c'est le cas des apôtres et de tous les autres écrivains sacrés, comme nous l'avons démontré par des preuves dont ces objections ne diminuent en rien ni la force ni la solidité.

QUESTION TROISIÈME.

La simple assistance n'a-t-elle pas suffi aux écrivains sacrés dans certaines parties de leurs ouvrages, et l'inspiration doit-elle s'étendre jusqu'aux mots dont ils se sont servis ?

On s'était borné jusqu'au ixe siècle à soutenir que l'Ecriture sainte était divinement inspirée ; mais Agobard, archevêque de Lyon, qui vivait à cette époque, ayant examiné de plus près la question de l'inspiration, soutint, dans une lettre écrite à un certain Frédégise, que l'Esprit saint n'avait point dicté aux prophètes et aux apôtres les termes et les expressions dont ils s'étaient servis.

En 1586, les pères jésuites Lessius et Hamelius défendirent, dans des thèses soutenues à Louvain, les propositions suivantes :

I. Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium singula ejus verba inspirata esse à Spiritu sancto.

II. Non est necessarium ut singulæ veritates et sententiæ sint immediatè à Spiritu sancto ipsi scriptori inspiratæ.

III. Liber aliquis, qualis fortassè est secundus Machabæorum, humanâ industriâ sine assistentiâ Spiritûs sancti scriptus, si Spiritus sanctus posteà testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra.

Dès l'année suivante et en 1588, les facultés de théologie de Louvain et de Douai censurèrent ces propositions. Les docteurs de Louvain les condamnèrent *in globo* sur le motif qu'elles semblaient approcher de l'ancienne hérésie des anoméens, qui prétendaient que les prophètes et les apôtres avaient souvent parlé comme des hommes ordinaires : *Tres illæ assertiones accedere videntur ad damnatam olim anomœorum opinionem, qui prophetas et apostolos in multis volebant ut homines fuisse locutos ;* mais ceux de Douai appliquèrent une censure à chaque

proposition en particulier. Ces condamnations n'empêchèrent pas Lessius, Hamelius et plusieurs autres pères jésuites de soutenir cette opinion; et Corneille Lapierre, en particulier, a enseigné depuis que l'inspiration n'a pas été nécessaire aux écrivains sacrés pour écrire les histoires ou les exhortations qu'ils avaient apprises, soit en les voyant, soit en les entendant, soit par la lecture ou la méditation, et que la simple assistance leur avait suffi dans ces circonstances. R. Simon s'est déclaré le défenseur de ces opinions (1). Pour nous, qui ne les admettons pas toutes indistinctement, nous croyons devoir établir, comme plus probables, les propositions suivantes.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La simple assistance n'a suffi aux auteurs sacrés dans aucune partie de leurs ouvrages.

1. Quand les écrivains sacrés et les pères de l'Eglise ont parlé du secours surnaturel qui a aidé les auteurs de l'Ecriture dans la composition de leurs ouvrages, ils ont appliqué ce secours à l'Ecriture en général, sans faire la moindre restriction, sans excepter la plus légère partie. Ainsi, quand Jésus-Christ et les apôtres ont appelé l'Ancien Testament *Loi divine, Ecriture divine, oracles de l'Esprit saint*; quand tous les docteurs de la religion chrétienne, en parlant de l'Ancien et du Nouveau Testament, n'ont cessé de répéter que les Ecritures étaient *les instruments, les organes du Saint-Esprit, des plumes de l'Esprit divin, des cordes mues par un divin archet*, ils n'ont établi aucune distinction, ni entre les différents livres dont se compose le corps sacré des Ecritures, ni dans aucune partie quelconque de ces livres. Enfin, quand saint Paul a déclaré lui-même que *toute l'Ecriture est divinement inspirée;* quand la tradition, fidèle interprète des sentiments du grand Apôtre, n'a jamais donné lieu à restreindre l'inspiration à certaines portions plus ou moins considérables de l'Ecriture, il y a, ce nous semble, bien de la hardiesse et de la témérité à vouloir se contenter dans quelques parties de la simple assistance de l'Esprit saint. Cela ne serait permis qu'autant que la simple assistance remplirait les conditions de l'inspiration proprement dite; car évidemment nous n'avons aucun droit d'admettre une espèce de secours qui ne remplirait point la force et l'énergie des termes employés par les écrivains sacrés, et qui ne répondrait nullement aux sentiments et aux expressions des pères. Or, la simple assistance, sous quelque rapport qu'on l'envisage, est infé-

(1) *Hist. crit. du N. T. ch.* XXIII, XXIV.

rieure à l'inspiration, puisqu'elle a pour but unique de diriger l'entendement de l'écrivain sacré dans l'usage de ses facultés, de telle sorte qu'il ne commette aucune erreur, tandis que l'inspiration influant de plus sur sa volonté, le pousse et le détermine à écrire. Ainsi, dans la simple assistance, c'est l'écrivain qui s'est déterminé à écrire librement et indépendamment de tout secours surnaturel, tandis que dans l'inspiration, c'est l'Esprit saint lui-même qui est l'auteur de sa détermination. Voici une autre différence non moins frappante. Dans l'inspiration, Dieu dicte ou suggère à l'écrivain sacré qu'il anime de son *souffle divin* (c'est l'expression dont s'est servi saint Paul, θεόπνευστος) au moins le fond de ce qu'il doit dire, et le conduit de telle manière que non-seulement il ne peut tomber dans la moindre erreur ou la plus légère surprise, mais que tout ce qu'il écrit est *la pure parole de* Dieu, et a Dieu pour auteur; mais dans la simple assistance, l'Esprit saint ne dicte rien, ne suggère rien : il empêche seulement que l'écrivain qui en est favorisé ne fasse un mauvais usage de ses lumières. Ainsi c'est moins une illumination de l'entendement qu'un secours externe de providence qui veille à ce que l'écrivain ne tombe dans aucune erreur; de sorte qu'avec ce seul secours, tout ce qu'il dit reste sa propre parole; parole infaillible, il est vrai, mais qui n'a que l'homme pour auteur.

2. S'il y avait dans l'Ecriture des endroits composés sous la simple assistance, il y aurait donc des parties qui seraient inspirées et d'autres qui ne le seraient pas, et qui par conséquent ne pourraient pas être dites la parole de Dieu, et seraient tout simplement des paroles humaines : or ce mélange de paroles de Dieu et de paroles humaines, loin de trouver le moindre fondement dans les auteurs sacrés et dans la tradition, se trouve en opposition formelle avec ces deux autorités, qui affirment expressément que toute l'Ecriture a été divinement inspirée, et que toute entière elle est la parole de Dieu.

3. Si dans la composition de leurs ouvrages les écrivains sacrés n'avaient eu pour tout secours que la simple assistance, quelle différence mettrait-on entre leurs écrits et les décisions des conciles œcuméniques? Cependant la tradition et l'Eglise elle-même en reconnaissent une immense. Les Ecritures sont à leurs yeux la parole de Dieu même, tandis qu'elles ne regardent les décrets de ces conciles que comme l'explication purement humaine, quoique infaillible, de cette divine parole.

4. Si la simple assistance ne suffit pas pour qu'un ouvrage soit réputé Ecriture sainte, il ne peut, à plus forte raison, devenir la parole de Dieu, quand il a été composé sans ce secours et par une industrie toute humaine. L'Eglise, assistée elle-même par le Saint-Esprit, ne peut déclarer par ses décisions que ce qui a été fait; et il n'est pas en son pouvoir de changer la nature d'un livre; elle le fait connaître pour ce qu'il est; mais, en l'approuvant, elle ne peut pas faire qu'il ait été

composé par l'Esprit saint, s'il ne l'a pas été réellement. Or, on a toujours et généralement entendu par Ecriture sainte un ouvrage composé par l'Esprit saint. Ainsi l'Eglise ne pourra jamais faire qu'un écrivain qui, en composant son livre, n'a été mu que par son seul et propre esprit, ait été cependant mu par l'Esprit saint; ce qui signifie, en d'autres termes, qu'un ouvrage qui n'a été composé que par une industrie purement humaine ne saurait jamais être la parole de Dieu dans le sens que Jésus-Christ, les apôtres, les pères, et l'Eglise elle-même, ont toujours attaché à cette expression, quand ils l'ont appliquée à l'Ecriture sainte.

DEUXIÈME PROPOSITION.

L'inspiration ne s'étend pas jusqu'aux mots dont les écrivains sacrés se sont servis dans la composition de leurs ouvrages.

Les autorités si nombreuses et si imposantes que nous avons citées dans les deux questions précédentes en faveur de l'inspiration des écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament, ne sont pas assez claires et assez précises sur l'étendue de cette inspiration, pour qu'on puisse prononcer avec certitude qu'elle s'étend ou ne s'étend pas jusqu'aux expressions dont se sont servis les écrivains sacrés. De là les théologiens et les interprètes, divisés comme en deux camps, se sont déclarés les uns pour, les autres contre l'inspiration verbale. Pour nous, quoique fort éloignés de condamner l'opinion contraire, nous regardons comme plus probable que l'inspiration ne s'étend pas jusqu'aux mots, et voici les raisons sur lesquelles nous fondons notre sentiment.

1. On ne serait fondé à admettre l'inspiration verbale qu'autant qu'elle serait nécessaire pour établir la vérité et l'infaillibilité de l'Ecriture, et pour prouver qu'elle est la parole de Dieu. Or, l'Ecriture peu avoir ces deux caractères indépendamment de l'inspiration verbale. Il suffit en effet que toutes les pensées en soient inspirées, et que l'Esprit saint ait veillé par un secours spécial à ce que l'écrivain sacré employât les termes convenables pour exprimer exactement les vérités qui lui étaient suggérées. Si toutefois on veut exiger de plus le secours de l'inspiration verbale, il faudra nécessairement dire que les différentes Eglises du monde chrétien n'ont pas la parole de Dieu, puisqu'elles ne possèdent que des versions écrites dans des langues diverses, et par conséquent dans des termes tout autres que ceux qui sont sortis de la plume des auteurs sacrés.

2. La grande différence de style qu'on trouve soit dans les oracles des prophètes, soit dans les écrits des apôtres et des évangélistes, est encore une preuve assez forte contre l'inspiration verbale. Chacun d'eux écrit

selon son génie, son éducation et le siècle où il vit. Isaïe, comme le remarque saint Jérôme, d'une naissance distinguée, élevé à la cour des rois, a un style poli, noble, majestueux, digne en un mot de son éducation; Amos, au contraire, né dans l'humble chaumière des bergers, et qui a grandi parmi les troupeaux, ne retrace dans ses tableaux et ses comparaisons que les images de la vie champêtre (1). Saint Luc, habile dans la langue grecque, écrit assez purement, tandis que saint Paul, élevé, comme il le dit lui-même, aux pieds du juif Gamaliel, parle un grec dur et presque barbare. Enfin, saint Jean est diffus et tombe parfois dans la tautologie, tandis que saint Pierre se fait remarquer par un style concis et serré. Or n'est-il pas plus naturel d'attribuer cette différence dans la manière d'écrire aux talents divers des écrivains, que de recourir gratuitement au miracle, en voulant que l'Esprit saint se soit ainsi joué à produire de lui-même, et à l'insu des écrivains sacrés, une diversité de langage si conforme à leur caractère et si bien assortie à leurs divers talents ?

3. Enfin la manière différente dont les évangélistes rapportent souvent les paroles de Jésus-Christ semble nous autoriser à rejeter la nécessité de l'inspiration verbale. Car, en admettant, ce qui est incontestable, que les évangélistes ont rapporté fidèlement ce que l'Esprit saint leur dictait, comment justifier cette diversité d'expressions ? Dira-t-on qu'elle est l'œuvre de l'Esprit saint lui-même? Mais alors nous n'avons plus les paroles de Jésus-Christ dans les passages de l'Evangile où elles sont diversement rapportées; car ces divines paroles n'étant plus celles de Jésus-Christ que quant au sens, et ce sens ne suffisant pas, selon les partisans de l'inspiration verbale, il en résulte nécessairement que ces passages de l'Evangile ne renferment plus les propres paroles de Jésus-Christ, ce qui est formellement contraire au langage commun de l'Eglise.

Difficultés qu'on oppose à ce sentiment, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° L'inspiration verbale ayant été admise par les rabbins et les pères de l'Eglise qui se sont le plus livrés à l'étude de l'Ecriture sainte, il y a de la témérité à la rejeter.

2° Saint Paul nous enseigne que toute l'Ecriture est divinement inspirée : or cette sentence doit s'appliquer, pour être vraie, aussi bien aux mots qu'aux choses contenues dans l'Ecriture.

3° Toute l'Ecriture est non-seulement la pensée, mais encore la parole de Dieu : or, comment pourrait-elle être la parole de Dieu, si Dieu lui-même n'avait pas inspiré cette parole ?

Rép. 1° Les rabbins en soutenant l'inspiration verbale s'appuient sur

(1) Hier. *in cap.* III *Amos, et Præfat. in Jes.*

des raisons trop ridicules pour que leur sentiment puisse avoir ici la moindre autorité. Quant aux pères de l'Eglise, quoiqu'ils parlent en termes les plus pompeux et les plus magnifiques de l'inspiration des Ecritures, ils ne disent nulle part d'une manière explicite qu'elle s'étende jusqu'à l'expression matérielle du discours. Saint Augustin, en parlant des évangélistes, dit qu'il ne faut pas s'arrêter aux termes dont ils se sont servis, mais seulement à la pensée qu'ils ont exprimée (1). Saint Jérôme, tout en soutenant que chaque syllabe de l'Ecriture est pleine de mystères, assure en même temps que saint Paul est confus dans les termes qu'il emploie; que son style est très-obscur et très-embarrassé; qu'il tombe souvent dans le défaut des Juifs, qui, en expliquant la loi, ajoutaient des mots superflus; et que, pénétré lui-même de ce qu'il veut dire, il ne peut s'exprimer ni se faire entendre d'une manière claire et intelligible (2). Or ces pères ne se seraient pas permis un tel langage, s'ils avaient cru que tout, jusqu'aux expressions mêmes, était inspiré dans l'Ecriture.

2° Saint Paul a pu dire avec vérité que toute l'Ecriture est inspirée, sans qu'on soit autorisé pour cela à étendre jusqu'aux mots ce secours divin. Il suffit, en effet, pour justifier cette parole du grand Apôtre, que tous les sens que contient l'Ecriture soient inspirés de Dieu, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas une phrase, pas un seul mot qui ne soient inspirés quant aux vérités qu'ils renferment.

3° Ce qui fait le fond de la parole, c'est la pensée qu'elle renferme et non la lettre, qui n'en est que l'expression matérielle : si donc Dieu est l'auteur des pensées, on peut dire avec vérité qu'il est aussi l'auteur de la parole.

COROLLAIRE.

D'après tout ce qui a été dit dans ce chapitre, il n'est pas difficile de tirer les conséquences suivantes :

1° La définition que nous avons donnée de l'*inspiration* se trouve très-juste et très-exacte, puisqu'elle s'accorde parfaitement avec l'idée que Jésus-Christ, les apôtres, les autres écrivains sacrés, les auteurs juifs, les pères de l'Eglise et les écrivains ecclésiastiques, nous ont donnée des secours surnaturels qu'il a fallu à ceux qui ont composé les livres saints, pour que ce qu'ils ont écrit fût réellement la parole de Dieu. Elle est surtout conforme au terme si clair et si précis employé par l'apôtre saint Paul, *théopneustos* (θεόπνευστος); terme qui n'est lui-même que la traduction fidèle de רוח אלהים *souffle de* Dieu, consacré chez les anciens Hébreux pour marquer l'influence que l'Esprit divin

(1) August. *De consensu evangelistarum, l.* II.
(2) Hieron. *Epist. ad Algasiam.*

exerçait sur les prophètes par la bouche desquels il voulait exprimer ses oracles (1).

2° Le *mouvement pieux* n'a pu suffire aux écrivains sacrés pour composer leurs ouvrages, puisqu'il n'a pu leur communiquer le don de l'infaillibilité qu'ils ont incontestablement reçu ; parce qu'un écrit ne saurait passer pour sacré, si l'on n'avait pas une assurance entière que l'auteur n'a pu être ni trompé ni surpris.

3° La simple *assistance du Saint-Esprit,* sans inspiration, était aussi un secours insuffisant, comme nous venons de le prouver dans l'avant-dernière proposition.

4° Les écrivains sacrés ont dû être favorisés du secours de la *révélation,* au moins dans la composition de cette partie de leurs ouvrages qui contient les mystères et les événements futurs, dont ils ne pouvaient acquérir la connaissance par leur sagacité naturelle. Car nous ne saurions nous persuader que la révélation proprement dite leur a été nécessaire pour toutes les choses qu'il nous ont transmises, puisqu'il en est un grand nombre qu'ils connaissaient certainement par le témoignage des hommes, ou par quelque autre voie naturelle, comme ils nous l'assurent eux-mêmes. Saint Luc, en effet, ne dit pas qu'il raconte ce que DIEU lui a révélé, mais ce qu'il a appris lui-même de ceux qui dès l'origine ont été les témoins oculaires des faits qu'il rapporte (2), et saint Jean déclare qu'il annonce les choses qu'il a vues de ses yeux, ce qu'il a entendu, et ce qu'il a touché de ses propres mains (3).

5° Puisque l'Ecriture sainte est la parole même de DIEU, et qu'elle a été composée par son ordre et sous la direction de son Esprit, elle doit être la règle de notre foi et de nos mœurs, c'est-à-dire que nous devons croire tout ce qu'elle nous enseigne, et soumettre notre conduite à ce qu'elle nous prescrit.

CHAPITRE TROISIÈME.

DE LA CANONICITÉ DE L'ÉCRITURE SAINTE (4).

Par la canonicité d'un livre, il faut entendre, comme nous le dirons dans ce chapitre même, son insertion dans le canon ou catalogue des

(1) Comparez *Num.* XXIV, 2. 1 *Sam.* X, 6, 10. XIX, 20, 23. *Jes.* XLII, 1. LIX, 21. *Os.* IX, 7.
(2) *Luc.* I, 2, 3.
(3) 1 *Joan.* I, 1.
(4) La plupart des questions qui regardent la canonicité des Livres saints ont été

écrits sacrés. D'où il résulte que tout livre qui est compris dans ce canon ou catalogue doit nécessairement être divinement inspiré. Aussi les expressions : *Livre canonique, livre inspiré, livre divin*, sont-elles employées souvent l'une pour l'autre (1). Cependant on voit aisément que l'*inspiration* et la *canonicité* sont deux choses bien différentes, puisque la *canonicité* suppose l'*inspiration*, et que d'ailleurs un livre peut avoir été composé par inspiration divine, sans avoir été inséré dans le catalogue ou recueil sacré.

Les livres qui ne sont pas compris dans le Canon se nomment *apocryphes* (2). Mais, outre ces derniers, il en est plusieurs autres dont on fait mention dans l'Ancien Testament, et qui sont perdus depuis longtemps. On ne peut traiter d'une manière complète la question de la canonicité sans faire mention de ces deux dernières classes ; nous diviserons donc ce chapitre en trois articles, dont le premier sera consacré aux livres canoniques, le second aux livres apocryphes, et le troisième aux livres perdus.

ARTICLE I.

Livres canoniques.

Comme le Canon des livres saints n'est pas le même pour les Juifs et les chrétiens, et que les églises chrétiennes elles-mêmes ne sont pas d'accord sur ce point, les catholiques regardant comme canoniques plusieurs livres que les protestants rejettent parmi les apocryphes, nous traiterons successivement de ces différents canons, après avoir donné toutefois quelques notions préliminaires sur ce qu'on doit entendre par *Canon, livre canonique*, et avoir dit quelques mots sur les erreurs auxquelles a donné lieu la question de la canonicité.

1. Le mot *canon*, ou comme on l'écrit en grec *kanôn* (κανών), signifie

très-bien traitées dans *Sessio quarta Concilii Tridentini vindicata, seu Introductio in Scripturas deutero-canonicas Veteris Testamenti in tres partes divisa per sacerdotem Aloysium Vincenzi, Romæ, typis S. C. de Propaganda Fide*, 1842, 2 vol. in-8°, mais surtout dans *la Lecture de la sainte Bible en langue vulgaire, jugée d'après l'Ecriture, la Tradition et la saine raison*, par J.-B. Malou, Louvain 1846, 2 vol. in-8°; car, pour réfuter plus complètement les diverses erreurs des protestants relatives à la lecture de la Bible, il fait une histoire critique du Canon des Livres saints de l'Ancien Testament; histoire dans laquelle il montre d'une manière plus développée (que nous n'avons pu le faire nous-même dans cette Introduction) la conformité du Canon publié par le Concile de Trente avec celui qui a toujours été reconnu et admis dans l'Eglise universelle.

(1) Suicer. *Thesaur. Eccles.* au mot Κανὼν.

(2) Nous parlerons dans le deuxième article des différents sens que l'on donne à ce mot dans les matières bibliques.

proprement *règle, loi;* mais comme on le trouve souvent employé, même par les anciens auteurs profanes, dans le sens de *catalogue, recueil,* les interprètes prétendent, les uns, qu'on a donné ce nom aux livres sacrés parce qu'ils sont la règle de notre foi; les autres, parce que ces livres forment le catalogue ou recueil sacré. Les deux opinions ne sont pas sans avoir quelques preuves chacune en sa faveur. D'abord il est incontestable que l'Ecriture sainte sert de règle à notre foi. Ajoutons que saint Irénée en parlant de l'Evangile de saint Jean, l'appelle *règle de la vérité* (κανόνα τῆς ἀληθείας) (1). Saint Isidore de Péluse applique cette même expression aux livres saints en général (2). Or cette expression paraît empruntée d'un passage de saint Paul qui a rapport à la doctrine et à la révélation divine (3). Ainsi, dans cette opinion, le mot *canon* serait synonyme de *livres canoniques*, c'est-à-dire livres contenant la règle par excellence, la vraie religion. D'un autre côté, il semble que les livres sacrés n'ont été appelés *canoniques* qu'à cause du catalogue dans lequel ils étaient contenus, « comme le catalogue des Clercs, dit Ellies Dupin (4), est appelé *canon* dans le Concile de Laodicée, chapitre XXIV, aussi bien que celui des évêques et des fidèles défunts, par les écrivains ecclésiastiques. Quoique ce nom soit grec, poursuit Dupin, il est plus en usage chez les Latins que chez les Grecs, qui emploient souvent ceux de *catalogue* (κατάλογος), *exposition* (ἔκθεσις), *nombre* (ἄριθμος). » Mais quelle que soit la signification qu'on ait pu attacher au mot *canon*, en vertu de son étymologie, on prend généralement dans le sens de *recueil, catalogue,* toutes les fois qu'on s'en sert dans la question de la canonicité qui nous occupe en ce moment, de même qu'on prend l'expression *livre canonique* dans le sens de livre qui fait partie du recueil sacré.

2. Les ennemis de la révélation ont mis dans ces derniers temps surtout une ardeur incroyable à combattre la canonicité des Ecritures; sans parler de T. Hobbes et de Spinosa, qui ont soutenu sur le Canon des opinions aussi fausses que dangereuses (5), J. S. Semler, qu'on peut regarder comme le père des rationalistes, et après lui Corrodi, ont abusé d'une manière étrange de leur profonde érudition pour établir des principes qui ruinent de fond en comble la divinité, et par suite la canonicité des livres saints (6).

Assez récemment des théories plus ou moins contraires à la vérité historique du Canon ont été mises en avant par Bertholdt, De Wette,

(1) *Adv. hæres. l.* III, *c.* XI.
(2) *Epist.* CXIV.
(3) *Galat.* VI, 16, où Théodoret explique le mot κανὼν par διδασκαλία, et Œcumenius par διδαχή.
(4) *Dissert. prélim. sur la Bible, l.* I, *ch.* I, § 2, *note.*
(5) Hobb. *Leviathan.* Spinosa, *Tractat. theolog. polit. c.* X, XI.
(6) Comparez ce qui a été dit sur ce sujet, *pag.* 15.

Cellérier (1). Ce dernier qui semble faire profession de combattre le rationalisme, ne s'en garantit pas assez lui-même, quand, par exemple, il traite avec tant de légèreté l'autorité canonique des Hagiographes.

Hævernick, qui a écrit de si bonnes choses sur la canonicité des livres saints, tant dans son Commentaire sur Daniel que dans son Introduction et son Histoire du Canon de l'Ancien Testament, a commis quelques erreurs communes aux protestants même les plus rigides sur la question de la canonicité.

Enfin, parmi les catholiques, R. Simon, le P. Lamy et J. Jahn, ne se sont pas toujours exprimés sur certaines questions touchant le Canon d'une manière assez exacte, comme nous le ferons voir.

SECTION I.

Canons de l'Eglise judaïque.

Si nous voulons nous former une idée juste et complète du Canon des Juifs, il faut nous rappeler que chez les anciens peuples, c'était toujours aux ministres de la religion qu'on confiait la garde et la conservation des écrits considérés comme divins et sacrés (2), et que c'était dans le temple qu'on déposait et qu'on conservait ces précieuses collections (3). Or les Hébreux ne diffèrent en rien, sous ce rapport, des autres nations. Nous voyons en effet, par plusieurs passages du Pentateuque, que ce livre fut déposé entre les mains des prêtres et mis dans l'arche, ou à côté de l'arche d'alliance, pour y être conservé (4), et qu'avant même qu'il eût été achevé, Moïse faisait dans certaines circonstances la lecture publique et solennelle des parties qui se trouvaient déjà rédigées (5).

Ainsi il est hors de tout doute que le premier canon de l'Eglise judaïque a été le Pentateuque, qui a eu pour auteur Moïse, non-seulement législateur du peuple hébreu, mais prophète, et le plus grand prophète; Moïse, qui avait prouvé sa mission par des miracles éclatants, et qui,

(1) Bertholdt, *Introd. Tom.* I, *p.* 70 *et suiv.* De Wette, *Introd.* § 7, 13. Cellérier, *Introd. à l'A. T. p.* 298 *et suiv.*

(2) Comparez J. E. Jablonski, *Pantheon Ægypt. proleg. p.* 94 *et suiv.*

(3) Euseb. *Præp. evang.* I, 9, Strabon, *Geogr. l.* XIV, *p* 734, *édit. de Xylander.* Diog. Laërt. IX, 6. Servius, *ad Virgil. Æneid.* VI, 72. Onuphr. Panvinus, *De Sibyll. et Carmin. Sibyll. p.* 309.

(4) *Deut.* XVII, 18. XXXI, 9, 26.

(5) *Ex.* XXIV, 7. Comparez dans le *Pentateuque avec une traduction française, etc., par* J.-B. Glaire, *tom.* II, les notes importantes, *pag.* 124, 125 *et* 176.

en publiant le Pentateuque, l'avait proposé comme étant la parole même de DIEU.

Depuis Moïse jusqu'au schisme des dix tribus, il y a eu sans doute des écrivains inspirés; mais il ne paraît point que leurs écrits aient été mis dans le Canon de l'Eglise juive; car s'ils y avaient été mis, les Juifs qui se séparèrent du corps de la nation auraient dû conserver non-seulement le Pentateuque, mais encore tous les autres livres. Or, il est manifeste qu'ils n'ont emporté avec eux que le Pentateuque, puisque les Samaritains n'ont jamais eu que ce livre, qu'ils avaient reçu des Juifs schismatiques. Les livres inspirés étaient sans doute respectés par la tradition; mais un jugement solennel de la Synagogue ne les avait pas encore mis dans le Canon : il paraît qu'elle s'en était rigoureusement tenue au Pentateuque.

Nous ne voyons pas qu'il y ait eu d'autre Canon solennellement reconnu que celui qu'on attribue à Esdras, et dont nous allons nous occuper, mais il est incontestable que depuis Moïse jusqu'à Esdras il y a eu beaucoup d'autres livres inspirés tels que *Josué*, les *Rois*, etc., qui ont existé bien avant la captivité; et que durant ce laps de temps les Juifs n'ont pas manqué d'une autorité suffisante pour déclarer la divinité de leurs ouvrages, puisqu'ils ont eu la Synagogue et les prophètes, dont le ministère extraordinaire ne manquait jamais. « Car, comme le remarque Eusèbe, parmi les Hébreux, ce n'était point au peuple à juger de ceux qui étaient inspirés, ni à rien décider au sujet de leurs ouvrages divins; cet emploi n'était réservé qu'à un petit nombre de personnes assistées elles-mêmes du Saint-Esprit pour prononcer sur cela, ainsi que sur leurs auteurs, lesquels étaient favorisés d'une inspiration spéciale pour mettre ces oracles par écrit. Eux seuls avaient l'autorité de consacrer les livres mêmes des prophètes et de rejeter les autres comme faux et supposés (1). »

Il est certain que les Juifs ont maintenant un Canon des saintes Ecritures qui contient trente-neuf livres, qu'ils ont réduits à vingt-quatre, nombre des lettres de l'alphabet grec. Or, ces vingt-quatre livres sont : 1 la Genèse, 2 l'Exode, 3 le Lévitique, 4 les Nombres, 5 le Deutéronome, 6 Josué, 7 les Juges, 8 deux livres de Samuel, 9 deux livres des Rois, 10 Isaïe, 11 Jérémie, 12 Ezéchiel, 13 douze petits Prophètes, 14 les Psaumes, 15 les Proverbes, 16 Job, 17 le Cantique des cantiques, 18 Ruth, 19 les Lamentations, 20 l'Ecclésiaste, 21 Esther, 22 Daniel, 23 Esdras et Néhémie, 24 les Paralipomènes. Mais les anciens Juifs joignant Ruth aux Juges et les Lamentations de Jérémie à ses prophéties, ne comptaient que vingt-deux livres, pour se conformer aux vingt-deux caractères de leur alphabet, de même que les Grecs ont divisé

(1) *Præp. evang. l.* XII, *c.* XXII, *p.* 597. *Parisiis*, 1628.

l'Iliade en vingt-quatre chants, bien que ce poème fût susceptible d'autres divisions.

Ce Canon, admis aujourd'hui par les Juifs, a donné lieu d'examiner quelles en sont la disposition et l'origine; à qu'elle époque il a été fermé; quel en est l'auteur; en quoi consiste le travail d'Esdras sur les Ecritures.

QUESTION PREMIÈRE.

Quelle est la disposition du Canon des Juifs?

Les Juifs divisent en trois classes les vingt-quatre livres de l'Ancien Testament qui composent leur Canon. La première, qui contient les cinq livres de Moïse, se nomme *Tôrâ* (תורה), mot qu'on rend ordinairement par *loi*, mais qui, dans la réalité, a une signification plus étendue; car il répond à l'idée de *doctrine, enseignement, instruction.* La seconde, qui renferme Josué et les livres suivants jusqu'à Malachie, le dernier des petits prophètes inclusivement, s'appelle *Nebîîm* (נביאים), c'est-à-dire *Prophètes* (1). La troisième, contenant tous les autres livres, est désignée sous le nom de *Kethoubîm* (כתובים) ou *Ecrits* par excellence, c'est-à-dire des Ecrits divins; idée qui rend parfaitement le terme consacré *Agiographes* ou mieux *Hagiographes.* Or on appelait ainsi ces derniers, parce qu'ils avaient pour auteurs des écrivains qui, quoique divinement inspirés, n'avaient pourtant pas le caractère général des prophètes proprement dits. Pour compléter l'expression, les rabbins ont ajouté : écrits *par l'Esprit saint* (ברוח הקודש). C'est ainsi que les pères de l'Eglise (2) disaient egalement *grâphéia* (γραφεῖα) ou *hagiographa* (ἁγιόγραφα).

Cette distribution des livres en trois classes se trouve très-fréquemment dans le Talmud, et saint Jérôme nous atteste que telle était la distribution consacrée chez les Juifs (3). En remontant plus haut, nous trouvons cette même division dans Philon, Joseph, le Nouveau Testament, et dans le Prologue de l'Ecclésiastique (4).

Saint Jérôme, en désignant chacune de ces classes, cite les livres l'un après l'autre dans l'ordre que nous voyons suivi dans les Bibles hebraïques des Juifs. Mais Joseph n'est pas aussi explicite, il se borne à dire

(1) Dans les Bibles hébraïques, les נביאים sont subdivisés en ראשונים (*Rischônîm*) *premiers* ou *antérieurs*, qui sont Josué et les livres suivants, jusqu'au deuxième des Rois inclusivement; et en אחרונים (*Aharônim*) *derniers* ou *postérieurs*, qui sont Isaïe, Jérémie et les autres, jusqu'aux Psaumes exclusivement.

(2) Voy. Suicer. *Thes. Eccles.* à ces mots.

(3) Hier. *Prolog. Galeat.*

(4) Philo. *Tom.* II, *p.* 475. Jos. *Contr. Ap. l.* I, § 8, *Luc.* XXIV, 44.

que sur les vingt-deux livres sacrés des Juifs, Moïse en a composé cinq ; que, depuis Moïse jusqu'à Artaxerxès, les prophètes en ont écrit treize ; et qu'il y en a quatre autres qui contiennent des hymnes à la louange de DIEU et des préceptes de conduite pour les hommes. Il paraît certain que les quatre livres qui constituent la troisième classe sont les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques.

Quoique JÉSUS-CHRIST cite quelquefois tout l'Ancien Testament sous la dénomination de *Loi*, comme dans saint Jean, X, 34, ou de *Prophètes*, comme en saint Luc, XVIII, 31, conformément au langage des Juifs hellénistes, il distingue parfaitement ailleurs les trois classes, quand il dit au chapitre XXIV, verset 44 de saint Luc, que la Loi, les Prophètes et les Psaumes rendent témoignage de lui.

L'auteur du Prologue qui est en tête de l'Ecclésiastique, tout en reconnaissant la distinction des trois classes qui déjà de son temps formaient le Canon des livres sacrés, ne détermine la troisième par aucun nom en particulier ; car il dit seulement : *La Loi, les Prophètes* (ou *les Prophéties*, selon le grec), *et les autres livres* (1).

QUESTION DEUXIÈME.

Quelle est l'origine du Canon actuel des Juifs ?

En disant d'une manière générale, pages 43, 44, que de graves erreurs avaient été soutenues par rapport à la canonicité des livres saints, nous nous étions réservé de les faire connaître quand il en serait besoin. La question présente nous offre l'occasion et d'en signaler et d'en combattre quelques-unes.

Spinosa prétend que la collection des livres saints n'a point été terminée avant le temps des Machabées (2). Richard Simon suppose qu'il y a toujours eu parmi les Juifs, et même encore après Esdras, des scribes publics, qui conservaient dans leurs archives les écrits sacrés, publiaient ceux qu'ils voulaient, dans un ordre assez arbitraire, ajoutaient et retranchaient ce qui leur plaisait (3).

Plusieurs critiques de nos jours veulent que ce ne soit pas au temps d'Esdras que le Canon des Ecritures se trouva clos, mais après lui, et qu'il a été formé peu à peu, sans intention bien arrêtée, et même par accident. C'est l'opinion surtout de Bertholdt et De Wette (4). Tout en

(1) Voici ses propres mots : Ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία : ou bien, ce qui revient au même, au lieu de καὶ τὰ ἄλλα βιβλία, il dit καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλιῶν.

(2) Spinosa, *Tract. theol. polit. c.* X.

(3) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* I, *ch.* II.

(4) Bertholdt, *Einleit. Tom.* I, *p.* 70 *et suiv.* De Wette, *Einleit.* § 13, 14.

admettant la clôture du Canon à une époque antérieure aux Machabées, Cellérier veut que sa formation soit l'ouvrage de plusieurs personnes, et même de plusieurs générations. Selon lui, Esdras peut avoir commencé, et d'autres avoir continué ce travail. Il ajoute : « La tradition des Juifs parle d'une succession de docteurs, sous le nom de *grande synagogue*. Rien absolument ne garantit leur infaillibilité (1). »

Pour réfuter ces opinions, qui tendent à dire que plusieurs livres se sont glissés, longtemps après la captivité, dans le Canon d'une manière illicite, ou que ces livres méritent peu de foi et nous ont été conservés dans un mauvais état, comme l'a si justement remarqué Hævernick (2), nous allons établir la proposition suivante :

PROPOSITION.

L'origine et la clôture du Canon des Juifs remontent au temps d'Esdras.

1. Le temps qui suivit immédiatement le retour de la captivité était sans contredit le plus convenable pour former le Canon des livres saints et l'arrêter irrévocablement. Car les années de malheur avaient fortement rattaché les Israélites à la religion de leurs pères. Ils cherchaient avec soin tout ce que l'histoire d'un temps plus heureux pouvait leur offrir de consolations. Et si quelques-uns plus tièdes préféraient demeurer dans le lieu de l'exil, les autres, pleins de zèle, retournaient avec empressement dans la terre sacrée. Ainsi cette crise politique fut la date d'une nouvelle époque religieuse, qui donna naissance à de nouvelles institutions religieuses. Ainsi les synagogues et les sanhédrins, qui jouent un rôle si important dans l'histoire subséquente des Juifs, doivent à cette époque leurs premiers commencements. Or le Canon des livres saints de la nation n'a pu être négligé dans ces temps de restauration générale. On ne peut raisonnablement supposer que les Juifs aient été sans inquiétude et sans zèle pour ces livres, bases de leur gouvernement théocratique et qui pouvaient seuls donner de la force et de la solidité à la nouvelle colonie, si faible en elle-même. Quoi ! aussitôt après la mort de Mahomet le Coran fut recueilli par Abubekr (3), et des hommes tels qu'Esdras, Néhémie, et les prophètes qui vivaient encore de leur temps, auraient eu moins de zèle pour recueillir les livres sacrés de leur nation ! « Zorobabel, Esdras et Néhémie, dit le P. Fabricy, réformèrent les abus, firent cesser bien des prévarications, et furent très-zélés pour l'observance des constitutions mosaïques. Comment eussent-ils négligé des

(1) Cellérier, *Introd. à l'A. T. p.* 362.
(2) *Mélanges de théol. réformée, 2e cahier, p.* 171.
(3) Hottinger, *Bibl. orient. pag.* 106.

écrits qui tenaient de si près aux principes fondamentaux d'une religion dont ils avaient été les restaurateurs (1)? » Cette supposition est trop absurde pour pouvoir trouver crédit auprès des esprits raisonnables.

2. Si nous remontons dans l'histoire des Juifs vers les temps d'Esdras et de Néhémie, nous trouvons toujours leurs livres traités avec le plus profond respect et regardés comme formant un ensemble (2). Or, cette manière de les envisager serait tout à fait inexplicable, si le Canon n'avait pas été déjà terminé et présenté au peuple comme revêtu d'une sanction divine.

3. La tradition juive nous renvoie encore, pour la collection du Canon, à cette même époque d'Esdras et de Néhémie. Le témoignage le plus curieux à cet égard se trouve dans la partie du Talmud qui est de la plus haute antiquité, et qu'on appelle *Pîrkê Avôth* (פרקי אבות) *Chapitres des Pères*. Ce livre, qui contient des sentences, commence ainsi : « Moïse reçut la Loi du Sinaï; il la donna à Josué, Josué aux anciens, les anciens aux prophètes, les prophètes aux membres de la grande synagogue. » Ces derniers sont donc regardés comme le corps de l'état qui conserva avec fidélité la religion des pères. Or, qu'étaient-ils ces hommes? Le Talmud les caractérise selon sa manière ordinaire, c'est-à-dire sous la forme d'apophthegmes, en ajoutant : « Ces hommes ont dit trois mots : Mettez une sage lenteur dans les jugements, formez un grand nombre de disciples, et posez une barrière autour de la loi (3). » La dernière sentence, empruntée de ce qui se passa auprès du Sinaï (Ex. XIX, 12, 13), signifie que de même que Moïse, par une barrière, préserva la loi de toute atteinte, de même aussi la grande synagogue veilla à son exacte observation. Or, d'après la Mischna, la barrière qui est autour de la loi, c'est la Massore (4), et la Massore signifie toujours, dans le Pîrkê Avôth, les travaux et les traditions qui concernent le texte du Canon. Enfin, suivant le même livre, le dernier membre de la grande synagogue fut Simon le Juste (5), que tout s'accorde à représenter comme le successeur d'Esdras (6). Nous pourrions multiplier les témoignages de cette nature; mais nous nous bornons à faire remarquer que les auteurs du Talmud de Babylone disent d'une manière très-claire que la grande synagogue a achevé le Canon des livres saints des Juifs (7).

(1) *Titres primitifs de la révélation, t.* I, *p.* 78.

(2) Comparez les textes des livres des Machabées, de la Sagesse et de Baruch, qui fortifient cette assertion, et que nous avons cités au sujet de l'inspiration, pag. 23.

(3) Voy. la *Mischna, edit. de Surenhusius, t.* IV, *p.* 409.

(4) *Ibid. p.* 442.

(5) *Ibid. p.* 210.

(6) *Ibid.* Comment. R. Bartenora.

(7) Talm. Babyl. *Baba bathra, fol.* 13, *verso; fol.* 15, *verso.* Quoique les docteurs

4. L'autorité de Joseph, ou plutôt celle de sa nation, car il parle en son nom, vient encore fortifier notre proposition. Nous avons déjà vu page 16 que, selon cet historien, les Juifs avaient seulement *vingt-deux livres qu'ils regardaient comme divins*. Or, il dit de ces livres, qu'il y en a cinq dont Moïse est l'auteur, et qui contiennent entre autres choses l'origine du monde et les généalogies des anciens Hébreux ; que depuis la mort de Moïse jusqu'au règne d'Artaxerxès, successeur de Xerxès, roi des Perses, les prophètes ont raconté l'histoire de leur temps, en treize livres ; que les quatre autres livres renferment des cantiques adressés à DIEU, et des règles de conduite ; qu'enfin depuis Artaxerxès jusqu'à son temps, tout est aussi écrit dans les livres ; mais que ces livres ne sont pas estimés aussi dignes de foi que les précédents, vu qu'il n'y a plus eu une succession constante de prophètes (1). Ainsi cette succession non interrompue de prophètes a duré chez les Hébreux depuis Moïse jusqu'à Artaxerxès, et par conséquent le Canon embrassant cet espace de temps, ne peut aller au delà. Il est prouvé d'ailleurs que Malachie, le dernier des prophètes, exerça son ministère prophétique vers la fin du règne de ce prince.

5. Le livre de Jésus fils de Sirach (l'Ecclésiastique) a été composé en hébreu probablement environ trois cents ans avant JÉSUS-CHRIST, comme paraît l'avoir prouvé Jahn (2). Or ce livre, après avoir fait mention des hommes illustres et des écrivains des Juifs, et nommé Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, ajoute les *douze Prophètes*, sans les désigner autrement (3). Ce qui démontre à la fois, et que les écrits des douze petits Prophètes étaient déjà recueillis en un seul corps d'ouvrage, et que le Canon des Juifs était déjà formé, puisque en effet dans ce Canon les douze petits Prophètes viennent immédiatement après Isaïe, Jérémie et Ezéchiel (4).

juifs aient enseigné bien des faussetés au sujet de cette grande synagogue, le fond principal de cette tradition est d'autant plus incontestable, qu'il est parfaitement conforme à l'état des choses, telles qu'elles se trouvèrent au renouvellement de la république juive après la captivité de Babylone.

(1) *Contr. Ap. l.* I, § 8.

(2) Voy. Jahn, *Introd. in Lib. V. T. pag.* 463, 464, 2e *edit.* ou l'édition allemande, *p.* II, *sect.* IV, § 249, *pag.* 927-932. Hævernick fait à ce sujet une remarque que nous croyons devoir reproduire : « Aujourd'hui l'on met ordinairement la composition de ce livre dans un temps plus moderne. Je suis cependant convaincu que Jahn (*loc. cit.*) a vu, à cet égard, la vérité. Un savant moderne, certainement impartial, est aussi du même avis (Winer, *De utriusque Siracidœ œtate, Erlangen* 1832), et ses préjugés sur le Canon l'empêchent d'adopter entièrement cette idée. » *Mélanges de théol. réformée*, 2e *cahier*, *pag.* 173.

(3) *Eccli.* XLVIII, 23, 25. XLIX, 8, 10, 12.

(4) Hævernick prétend que le vers. 10 (Vulgat. 12) du ch. XLIX est une interpolation, et que l'auteur de l'Ecclésiastique a omis à dessein les petits Prophètes, afin de ne pas interrompre le fil chronologique de sa narration (Hævern. *Einleit.*

D'un autre côté, si l'on considère qu'entre le fils de Sirach et de Néhémie il n'y a eu environ que cent ans de distance, on se demandera tout naturellement comment il se fait que le livre de cet écrivain n'a pu être introduit dans le Canon? La question se résout facilement dans notre opinion, mais elle devient insoluble pour les critiques qui soutiennent qu'au temps d'Esdras et de Néhémie le Canon des Juifs n'était pas encore fermé.

6. Enfin la tradition des églises chrétiennes fait remonter jusqu'au temps d'Esdras et de Néhémie la formation du Canon des livres que les Juifs ont toujours regardés comme sacrés et divins; nous verrons dans les questions suivantes les nombreux témoignages qui établissent cette tradition.

Comme les difficultés qu'on a opposées à la clôture du Canon des Juifs, telle que nous venons de l'admettre, s'appliquent également à la question suivante, nous ne nous en occuperons point dans celle-ci.

QUESTION TROISIÈME.

Quel est l'auteur du Canon des Juifs?

1. Si l'auteur du Canon des Juifs ne peut pas être déterminé d'une manière bien précise, il faut convenir que des autorités de plus d'un genre conspirent à prouver qu'Esdras lui-même a recueilli tous les livres qui, quoique déjà reconnus pour divinement inspirés, ne formaient cependant pas encore un seul corps d'ouvrage, et que c'est lui qui les a fait accepter comme tels à toute sa nation. Mais en nommant Esdras, nous ne prétendons pas qu'il ait fait seul tout le travail, et que seul il ait accompli cette importante mission; car les prophètes Aggée et Zacharie vivaient encore, et peu de temps après parurent le prophète Malachie, et Néhémie, dont le livre a été inséré dans le Canon à la suite de celui d'Esdras. Ainsi Esdras a commencé le Canon et Néhémie l'a terminé; et comme l'autorité de la Synagogue se trouvait réunie à celle des prophètes, rien ne manquait à ce qui était nécessaire pour obliger toute la nation à recevoir le Canon muni de cette double autorité (1).

erst. Theil. erst. Abtheil. S. 64). Voyez sur cette opinion déjà soutenue par Bretschneider (*Lib. Sirac. græce, pag.* 662), ce que nous avons dit dans l'Introduction particulière au livre de l'Ecclésiastique.

(1) « Certum est igitur, dit Huet, Esdram libros sacros dissipatos collegisse, et instaurasse : utcumque vero egregius fuerit iste labor, fructu tamen caruisset, nisi accessisset publica Synagogæ auctoritas, quæ recognovisset opus, et expensum comprobasset, ejusque usum populo concessisset. Quapropter non quasi Esdræ, sed quasi Synagogæ ipsius opus ab Elia Levita, aliisque rabbinis habitum est.

2. Selon les livres d'Esdras et de Néhémie, c'est surtout Esdras qui est chargé de tout ce qui concerne la religion; il montre le zèle le plus ardent, la persévérance la plus admirable pour l'observation de la loi, la restauration du culte et des ordonnances divines. C'est lui qui tient la loi en main, et qui l'explique aux sages; et dont la profession toute spéciale est d'écrire les paroles, les préceptes de l'Eternel et ses décrets touchant Israël. De là l'épithète de *Hassôfêr* (הספר), ou *le scribe*, qui lui est continuellement donnée et qui est devenue comme un surnom pour lui (1). Or comment un tel homme n'aurait-il pas été l'auteur du Canon, ou du moins n'y aurait-il pas pris la plus grande part?

3. Le témoignage des Juifs sur ce point a toujours été aussi constant qu'unanime. La tradition des chrétiens réunit les mêmes qualités. Et si le sentiment de quelques docteurs de l'Eglise est exagéré par rapport à Esdras, comme nous le montrerons dans la question suivante, cette exagération ne nuit en rien à la force de la preuve qu'on tire de leur témoignage. Ainsi Esdras est regardé comme l'auteur du Canon des Juifs par saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, Tertullien, saint Basile, saint Chrysostome, Théodoret, saint Jérôme, etc. (2).

A toutes ces preuves, ainsi qu'à celles qui ont été exposées dans la question précédente, on a opposé des difficultés de différents genres; essayons de les résoudre.

Difficultés touchant la clôture du Canon des Juifs, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Quoique Esdras et Néhémie, disent après Spinosa quelques critiques d'Allemagne, aient travaillé à la confection du Canon des Juifs, ils ne l'ont cependant pas achevé, puisque plusieurs des livres contenus dans ce Canon n'étaient pas encore composés du vivant d'Esdras et de Néhémie.

Rép. Il est vrai que ces critiques prétendent que le livre de Daniel, par exemple, n'a été composé qu'au temps des Machabées, et que ceux des Chroniques et d'Esdras ont été *fabriqués* dans l'âge des Séleucides. Mais cette prétention ne repose uniquement que sur des hypothèses

Hinc Thalmudistæ capite primo Babæ bathræ, vaticinia Ezechielis, librum duodecim Prophetarum, Danielis et Estheris libros, a viris synagogæ magnæ scriptos esse definiunt; quos ab aliis scriptos, ab Esdra collectos suffragio suo synagoga magna firmavit. (*Demonstr. evang. Propositio* IV. *De Can. lib. sacr.* IV.) »

(1) Compar. *Esdr.* VII, 10, 11, 12. *Neh.* VIII, 1, 3, etc.

(2) Iræn. *Adv. hær. l.* III, *c.* XXI. Cl. Alex. *Stromat. l.* I. Tertull. *De habit, mul.* c. III. Basil. *Epist. ad Chilonem.* Chrys. *Rom.* VIII, *in Epist. ad Hebr.* Theod. *Præfat. in Psal.* Hier. *Adv. Helv.* Leont. *De sectis, act.* 2.

purement gratuites, et dont nous montrerons la fausseté dans l'introduction particulière à chacun de ces livres.

Obj. 2° Les mêmes critiques objectent encore que si les deux prophètes Esdras et Néhémie avaient rassemblé tous les livres qui forment le Canon des Juifs, ils les auraient disposés dans un ordre plus naturel : Daniel, par exemple, aurait son rang parmi les prophètes, et les Paralipomènes seraient placés immédiatement après les Rois.

Rép. On peut donner plus d'une réponse à cette objection. D'abord l'assertion de nos adversaires n'aurait quelque poids qu'au cas qu'on démontrerait que l'ordre dans lequel les livres sacrés sont rangés actuellement dans les Bibles des Juifs est l'ordre primitif; or, c'est ce qu'ils ne sauraient faire de manière à enlever toute espèce de doute, puisque la version des Septante et Joseph lui-même n'observent pas l'arrangement adopté dans ces Bibles. D'ailleurs les critiques que nous combattons pourraient-ils prouver davantage qu'Esdras et Néhémie n'ont pas eu de raisons suffisantes de suivre dans la formation du Canon l'ordre observé par les Juifs d'aujourd'hui? S'ils est vrai, comme l'enseignent le Talmud et le commun des interprètes, que les Paralipomènes soient l'œuvre d'Esdras et de Néhémie, nous ne voyons pas pourquoi ces deux prophètes ne les auraient pas mis à la suite des livres qui portent leur nom. Quant au livre de Daniel, nous concevrions également qu'il n'eût pas été rangé dans la classe des prophètes. Daniel, en effet, n'était pas prophète dans le sens que les anciens Hébreux paraissaient attacher au mot *nâbî* (נביא), qui exprimait l'idée d'un homme dont la profession spéciale était d'exercer le ministère prophétique (1). Les fonctions qu'il exerça à la cour des rois de Babylone, de Médie et de Perse, semblaient devoir l'exclure de cette classe pour en faire un *hôzé* (חזה) ou *voyant*, comme David et Salomon, dont les ouvrages n'ont point été classés parmi les prophètes proprement dits, pas plus que le Pentateuque de Moïse, quoique ce dernier soit regardé par les Juifs comme un prophète bien supérieur à tous les autres. Nous ajouterions volontiers avec le savant Quatremère : « Mais on peut croire, ce me semble, tout en admettant, comme je le fais, la parfaite authenticité du livre de Daniel, que ce recueil ayant été formé à Babylone, et peut-être après la mort de l'auteur, aura été apporté un peu tard à Jérusalem, et n'aura pu trouver sa place qu'à la suite des autres ouvrages dont se composait déjà le Canon (2). »

Obj. 3° Suivant Bertholdt et de Wette, la dernière classe des livres sacrés fut achevée lorsque les deux autres étaient déjà closes. On re-

(1) Nous reviendrons sur cette matière, et nous la traiterons plus au long dans l'Introduction particulière aux livres des prophètes et aux prophéties de Daniel.

(2) *Journal des Savants*, octobre 1845, *p.* 603.

cueillit d'abord le Pentateuque, ensuite les prophètes, auxquels on ajouta les livres de Josué, de Samuel et des Rois, parce qu'il n'existait pas encore de troisième classe. Enfin, on fit un troisième recueil de toutes sortes de livres, parce que les deux premiers étaient déjà fermés.

Rép. Une partie de cette troisième objection rentrant dans la première, nous ne répondrons qu'à ce qu'elle présente de particulier. Ainsi, selon Bertholdt et De Wette, les livres sacrés des Juifs ont été partagés en trois classes, parce que c'est à trois époques différentes qu'ils ont été composés ou retrouvés. Mais cette supposition, qui n'est fondée sur aucune preuve, puisqu'il n'y a absolument rien qui puisse démontrer que les Hagiographes, ou livres de la troisième classe, aient été écrits ou trouvés plus tard, que les derniers prophètes, se trouve d'ailleurs en opposition avec la croyance générale des Juifs et des chrétiens. Ainsi une critique impartiale s'oppose à ce qu'on admette l'hypothèse de nos adversaires.

QUESTION QUATRIÈME.

En quoi consiste le travail d'Esdras sur les Ecritures?

Pour nous former une idée exacte du travail d'Esdras sur les Ecritures, il faut d'abord éviter deux écueils qui nous paraissent dangereux; l'un, de supposer, avec quelques pères de l'Eglise et plusieurs auteurs modernes, que tous les livres sacrés des Juifs ayant péri dans l'incendie de Jérusalem et du temple, Esdras les a dictés de mémoire (1); le second, de considérer, avec R. Simon, le travail d'Esdras comme un simple abrégé des Mémoires beaucoup plus détaillés dans les anciens écrits originaux des écrivains sacrés, auxquels il ajouta, diminua et changea ce qu'il jugeait nécessaire, en sa qualité de prophète ou d'écrivain public (2). Il faut éviter encore de confondre les opinions des pères sur ce point; s'il en est quelques-uns qui aient réellement prétendu qu'Esdras avait dicté de mémoire tous les livres saints, le plus grand nombre n'a pas adopté ce sentiment (3). Après ce court exposé, nous croyons pouvoir établir, comme assez certaines, les propositions suivantes :

(1) Ces pères sont cités dans la question précédente.

(2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* I, *c.* I.

(3) Huet, *Demonstr. evang. Propositio* IV. *De Can. libr. sacr.* nº 4. Voy. surtout *Bible de Vence*, IIe *Dissert. sur Esdras*, en tête de ce livre; on y trouve les termes mêmes dans lesquels les pères se sont exprimés et la manière dont on peut les expliquer.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Esdras n'a point dicté de nouveau tous les livres saints après l'incendie de Jérusalem.

1. Pour admettre qu'Esdras ait réellement composé de nouveau les écrits sacrés qui formaient le Canon des Juifs, il faudrait nécessairement supposer que tous les livres saints avaient entièrement péri dans l'incendie de Jérusalem et du temple, ou pendant la captivité de Babylone. Or cette supposition est dénuée de toute espèce de preuves; elle est même en opposition manifeste avec l'état des choses. « Car, comme l'a si bien remarqué l'abbé de Vence, Esdras dit lui-même qu'il était un *docteur habile dans la loi de Moïse* (1); et comment s'était-il rendu habile dans la loi de Moïse? C'était, sans doute, parce qu'il avait étudié et médité pendant qu'il était à Babylone avec les autres captifs (2). » Plusieurs passages dans lesquels Daniel fait évidemment allusion aux livres de Moïse (3), prouvent encore l'existence de ces livres pendant la captivité.

2. Le système que nous combattons suppose qu'il n'y avait pas d'autres exemplaires de la loi que ceux qui étaient à Jérusalem lorsqu'elle fut assiégée par les Chaldéens. Or cela paraît faux; car lorsque les dix tribus furent emmenées en captivité par Salmanasar, cent trente ans environ avant l'embrasement du temple par Nabuchodonosor, il y avait certainement parmi les Juifs du royaume d'Israël plusieurs personnes qui n'avaient point consenti au schisme de Jéroboam, mais qui faisaient leur étude de la loi de Dieu. Or, il est impossible que ces vrais Israélites n'aient pas emporté avec eux leurs livres saints. Tobie, l'un des captifs, en avait au moins conservé un exemplaire, puisque l'auteur du livre qui porte son nom dit de lui (4) : « qu'il se souvint un jour de cette parole que Dieu avait dite par la bouche du prophète Amos : *Vos jours de fête seront changés en des jours de deuil et de pleurs* (5). » Ainsi, tous les exemplaires des livres n'étaient pas renfermés dans Jérusalem, ni même dans la Judée. Ajoutons que, depuis longtemps avant la destruction de Jérusalem, les Samaritains possédaient le Pentateuque : or cet exemplaire samaritain n'était certainement point dans le temple, et par conséquent il n'y fut point consumé par les flammes. Terminons cette preuve par une remarque importante, c'est qu'on avait dans la

(1) *Esdr.* VII, 6.
(2) *Bible de Vence,* IIe *Dissert.* en tête du livre d'Esdras.
(3) *Dan.* IX, et compar. *Lev.* XXVI. *Deut.* XXVIII.
(4) *Tob.* II, 6.
(5) *Amos.* VIII, 10.

Judée les livres de la loi même avant qu'Esdras fût de retour à Jérusalem, puisque dès la sixième année du règne de Darius on établit des prêtres et des lévites pour exercer leurs fonctions selon qu'il est écrit dans la loi de Moïse : *Sicut scriptum est in libro Moysi* (1); ce qui n'aurait pu se faire si on n'avait eu entre les mains aucun exemplaire de cette loi. Ainsi, quand Esdras revint à Jérusalem dans la septième année du règne d'Artaxerxès, il y trouva le Pentateuque, et par conséquent il n'eut pas besoin de le recomposer de mémoire. Un juge bien compétent de la matière confirme la solidité des preuves que nous venons d'établir : « A coup sûr, dit M. Quatremère, les livres hébreux n'avaient pas tous péri dans la ruine de Jérusalem et l'exil des Juifs. A coup sûr, des prêtres, des hommes pieux avaient emporté avec eux ces livres vénérables; ce fut dans leurs mains qu'Esdras les retrouva. Luimême était versé dans la connaissance de la loi de Dieu; donc il avait sous les yeux les livres qui contenaient cette loi. D'un autre côté, les Juifs qui étaient restés dans la Palestine devaient avoir conservé des livres. Le Pentateuque était aussi chez les restes des dix tribus et chez les Samaritains (2). »

3. Plusieurs pères, il est vrai, ont enseigné qu'Esdras avait dicté de mémoire tous les livres saints; mais leur témoignage ne nous paraît pas devoir l'emporter, pour plusieurs raisons. D'abord les pères les plus instruits sur cette matière, tels que saint Jérôme, saint Chrysostome et saint Hilaire, ne sont pas de leur opinion. En second lieu, le témoignage de ceux que nous combattons n'ayant pour objet qu'un fait historique et non un fait révélé, il n'a pas plus d'autorité que le fondement sur lequel il s'appuie : or, ce fondement, c'est le quatrième livre d'Esdras, ouvrage non-seulement supposé et qui porte sans raison le nom d'Esdras, mais qui est encore rempli de fables, comme l'ont parfaitement démontré Bellarmin, Huet, Noël Alexandre, Dupin, etc. (3). Ce livre rapporte donc que la loi de Dieu ayant péri dans les flammes, Esdras prit avec lui cinq écrivains, auxquels il dicta, par l'ordre de Dieu, pendant quarante jours, deux cent quatre livres (4). Remarquons d'abord qu'il est faux que tous les exemplaires de la loi de Dieu aient péri dans l'incendie, comme nous venons de le voir. De plus, pour peu qu'on lise avec attention le récit de cet auteur, on verra que les deux cent quatre volumes qu'Esdras, selon lui, dicta, n'ont rien de commun avec nos livres saints.

(1) Comp. *Esdr.* VI, 18, avec VII, 9 et suiv.

(2) *Journal des Savants*, octobre 1845, p. 603.

(3) Bellarm. *De Verbo Dei, l.* II, *c.* V. Huet, *Demonstr. evang. loc. cit.* Natalis Alex. *Hist. Eccl. V. T. ætate mundi* VI. *Dissert.* IV. Ellies Dupin, *Dissert. prélim. l.* I, c. IV, § 3.

(4) 4 *Esdr.* XIV, 19 et suiv.

DEUXIÈME PROPOSITION.

Esdras n'a point abrégé les livres sacrés des Juifs.

1. Pour soutenir une opinion aussi singulière que celle qu'a émise R. Simon, quand il dit : « Soit qu'Esdras ait refait de nouveau les livres sacrés, comme quelques-uns d'eux (des pères) l'assurent, ou qu'il n'ait fait que recueillir les anciens mémoires, en y ajoutant, y diminuant et changeant ce qu'il croyait être nécessaire, comme les autres disent avec plus de probabilité, il sera toujours vrai qu'Esdras n'a pu composer ce corps d'Ecriture avec ces changements qu'en qualité de prophète ou écrivain public... Il est de plus certain que les livres de la Bible qui nous restent ne sont que des abrégés des anciens mémoires, qui étaient beaucoup plus étendus avant qu'on en eût fait le dernier recueil pour le mettre entre les mains du peuple (1); » pour soutenir, disons-nous, une pareille opinion, il faudrait avoir à l'appui des raisons bien puissantes : or celles que R. Simon allègue sont de nulle valeur. Car les textes des pères et des auteurs qu'il invoque en sa faveur, ont évidemment un sens tout autre que celui qu'il leur prête, et ses arguments critiques n'auraient de la force qu'autant qu'il aurait démontré que chez les anciens Hébreux les écrivains publics n'étaient point distingués des prophètes divinement inspirés : mais jamais l'Ecriture ni la tradition n'ont confondu ces deux classes; aussi R. Simon est-il d'une faiblesse extrême dans sa défense contre les attaques dont il a été l'objet à cause de cette opinion (2).

2. Si Esdras avait abrégé les anciens écrits beaucoup plus étendus dans les auteurs originaux, en y changeant, ajoutant ou diminuant, nous ne serions pas sûrs d'avoir dans le Pentateuque l'ouvrage de Moïse, ni dans les prophéties les écrits des prophètes qui les ont composées. Il y aurait au contraire la plus grande probabilité que pas un seul des livres de l'Ancien Testament ne serait l'œuvre de l'écrivain dont il porte le nom, puisque tout écrivain public pouvant, selon R. Simon, abréger, ajouter, diminuer, changer dans les écrits sacrés ce qu'il croyait nécessaire, il est à présumer que tous les scribes publics antérieurs à Esdras ayant exercé ce pouvoir, il n'est resté jusqu'après la captivité qu'une très-petite partie des anciens originaux. Ainsi, pour peu qu'Esdras lui-même, profitant de sa qualité d'écrivain public, ait retranché, ajouté, changé à ces faibles restes des ouvrages primitifs, les Juifs qui ont vécu depuis Esdras n'ont guère reçu des livres saints de leurs pères,

(1) R. Simon, *loc. cit.* et dans ses *Lettres.*

(2) Voy. Ellies Dupin, *Diss. prélim. l.* I, *c.* II, § 4. Carpzovius, *Introd. ad libr. Bibl. V. T. Part.* III, *c.* III, § 24. et *Crit. sacra, Part.* I, *c.* I, § 5.

au moins d'une manière sûre, que les noms de Moïse, de Samuel, d'Isaïe, de David, etc., qui se lisent en tête de ces livres, comme pour rappeler seulement aux Juifs que leurs ancêtres avaient possédé autrefois des écrits sacrés composés par ces hommes vénérables. Cette réflexion, qui est une conséquence rigoureuse du système de R. Simon, suffirait seule pour le faire rejeter.

TROISIÈME PROPOSITION.

Le travail d'Esdras sur les Ecritures consiste principalement en ce qu'il fit une révision des livres des Juifs, corrigea les fautes qui avaient pu s'y glisser, et dressa un Canon ou Catalogue de tous ceux qui devaient être reconnus comme sacrés.

1. Après ce que nous avons dit dans les questions précédentes, et surtout dans les deux propositions que nous venons d'établir, il est aisé de comprendre que tel a dû être en effet le travail d'Esdras. Car s'il est prouvé, d'un côté, que ce fut de son temps que l'on recueillit en un seul corps d'ouvrage les écrits sacrés du peuple juif, et que lui-même, comme restaurateur zélé de la religion, et prêtre versé dans la connaissance de la loi du Seigneur, dut avoir au moins la plus grande part à la formation du Canon, et, de l'autre, qu'il n'a ni recomposé de nouveau, ni altéré dans leur substance les livres saints, en y faisant des retranchements, des additions ou autres changements considérables, il semble démontré par là même qu'il ne lui restait plus qu'à rassembler le plus grand nombre d'exemplaires des livres sacrés qu'il put trouver, à conférer exactement les manuscrits, à choisir les meilleurs, en faisant disparaître les fautes qui pouvaient s'y être glissées par la négligence des copistes, et à former, au moyen de cette collation, un corps d'Ecritures très-correct, qui, ayant reçu l'approbation de la Synagogue, devînt le code sacré de la nation juive.

2. Indépendamment de cette preuve, nous en avons encore une dans le témoignage constant de la tradition des Juifs et des chrétiens, qui attribuent ce même travail à Esdras; et s'il est quelques auteurs qui fassent exception, ce sont uniquement ceux qui lui en assignent un plus considérable, la recomposition entière, par exemple, des anciens écrits sacrés.

En disant dans notre proposition que le travail d'Esdras sur les Ecritures consistait principalement dans la révision et la formation d'un Canon complet, nous avons donné à entendre que ce prophète avait fait encore autre chose. On croit en effet assez généralement qu'il a pu mettre quelques liaisons dans certains passages, ajouter quelques explications devenues nécessaires pour l'intelligence du texte, et enfin remplacer par des noms nouveaux les anciennes dénominations de lieux

qui étaient tombées en désuétude. Sans nous élever précisément contre cette opinion, nous pensons que, dans l'intérêt même de l'intégrité des Ecritures, on doit la restreindre le plus possible; d'autant mieux que dans cette partie, l'arbitraire se substitue très-aisément à la critique.

On croit encore, mais avec un grand partage d'opinions pour et contre, qu'Esdras a écrit les livres saints en caractères chaldéens, que les Juifs adoptèrent, à leur retour en Palestine, avec la langue chaldaïque, qui leur avait été familière pendant la captivité. On peut voir dans D. Calmet les raisons sur lesquelles ce sentiment est fondé (1).

SECTION II.

Canons de l'Eglise chrétienne.

Afin que le lecteur puisse mieux saisir ce que nous allons dire touchant les différents Canons des chrétiens, nous lui rappellerons ce qu'il a déjà vu page 5, que les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament se divisent en *proto-canoniques* et *deutéro-canoniques*; que les proto-canoniques de l'Ancien Testament sont ceux que la Synagogue a admis dans son Canon, et les deutéro-canoniques, ceux que l'Eglise catholique a ajoutés à ces premiers dans son Canon particulier; que les proto-canoniques du Nouveau Testament sont les livres qui ont toujours passé dans toutes les églises pour être indubitablement canoniques; et les deutéro-canoniques, ceux qui ayant d'abord passé pour douteux dans quelques églises particulières ont été ensuite reconnus par ces mêmes églises comme faisant partie essentielle de l'Ecriture sainte.

Or, les livres que l'Eglise catholique a reconnus pour canoniques sont : 1° dans l'Ancien Testament, les cinq livres de Moïse, c'est-à-dire, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome; Josué, les Juges, Ruth; quatre livres des Rois; deux des Paralipomènes; le premier d'Esdras, et le second, sous le titre de Néhémie; Tobie, Judith, Esther, Job; cent cinquante Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique; Isaïe, Jérémie et Baruch; Ezéchiel, Daniel; les douze petits Prophètes, qui sont : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; deux livres des Machabées, le premier et le second.

(1) D. Calmet, *Dissert. où l'on examine si Esdras a changé les anciens caractères hébreux. Tom.* I. Cette dissertation a été reproduite dans la Bible de Vence et placée en tête du livre d'Esdras. Le sentiment contraire à celui de D. Calmet a été soutenu avec chaleur par Albert Schultens, dans ses *Institutiones ad fundamenta linguæ hebr. pag.* 15-20. On peut consulter encore sur cette question, W. Gesenius, *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift.*

2° Dans le Nouveau Testament, les quatre Evangiles, selon saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean; les Actes des Apôtres; quatorze Epîtres de saint Paul, savoir : une aux Romains, deux aux Corinthiens, une aux Galates, une aux Ephésiens, une aux Philippiens, une aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, une à Tite, une à Philémon et une aux Hébreux; deux Epîtres de saint Pierre; trois de saint Jean, une de saint Jacques, une de saint Jude, et l'Apocalypse de saint Jean.

Les livres proto-canoniques de l'Ancien Testament sont tous ceux de ce Testament que nous venons d'énumérer, à l'exception 1° de sept livres entiers, qui sont : Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, le premier et le deuxième des Machabées, Baruch; 2° de quelques fragments, savoir : dans le livre de Daniel, la prière d'Azarias et le cantique des trois enfants dans la fournaise, chapitre III, versets 24-90; l'histoire de la chaste Susanne, chapitre XIII; la destruction de Bel et du dragon, chapitre XIV; dans le livre d'Esther, les sept derniers chapitres, depuis le chapitre X, verset 4, jusqu'au chapitre XVI, verset 24. Ainsi tous ces livres et ces fragments sont deutéro-canoniques.

La plupart des livres du Nouveau Testament sont proto-canoniques; il n'y a de deutéro-canoniques que le dernier chapitre de saint Marc, depuis le verset 9 jusqu'a la fin; les versets 43 et 44 du chapitre XXII de saint Luc c'est-à-dire la sueur du sang de JÉSUS-CHRIST sur la montagne des Oliviers, et l'apparition de l'ange; le chapitre VIII de l'Evangile de saint Jean, contenant l'histoire de la femme adultère, histoire qui s'étend depuis le verset 2 jusqu'au verset 12; l'Epître de saint Paul aux Hébreux; celle de saint Jacques, la deuxième de saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean; celle de saint Jude; enfin l'Apocalypse de saint Jean.

Les protestants n'ont pas tous le même Canon. Luther a rejeté tous les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament et presque tous ceux du Nouveau. Calvin a rejeté également du Canon tous les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, mais il a conservé ceux du Nouveau.

Au XVIe et au XVIIe siècle, les protestants ont publié les deutéro-canoniques sous le nom de livres *hagiographes* et *ecclésiastiques;* et ils ont conservé jusqu'à ces derniers temps l'usage de les lire et de les étudier. Ce fut seulement en 1826 que la *Société biblique britannique et étrangère* décréta la suppression totale des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, et qu'elle refusa tout concours aux Sociétés bibliques qui voudraient les conserver dans les Bibles qu'elles publieraient à l'avenir.

Les livres deutéro-canoniques ont donné lieu à des questions dont plusieurs sont d'une grande importance; nous allons les traiter successivement.

QUESTION PREMIÈRE.

Les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament ont-ils jamais fait partie du Canon des Juifs?

1. Sérarius prétend que les Juifs avaient fait depuis Esdras un nouveau Canon des Ecritures, dans lequel ils avaient introduit les livres de Tobie, de Judith, de l'Ecclésiastique, de la Sagesse et des Machabées (1).

2. Génébrard veut qu'il y ait eu chez les Juifs trois Canons différents, le premier formé du temps d'Esdras ; le second, qui fut composé dans l'assemblée tenue, selon lui, quand on délibéra pour envoyer les soixante-douze interprètes à Ptolémée Philadelphe, et dans lequel on ajouta aux livres contenus dans le premier, Tobie, Judith, l'Ecclésiastique, la Sagesse; et le troisième, dans lequel une autre assemblée, réunie pour condamner les sadducéens, inséra les livres des Machabées (2).

Ces deux opinions ne nous paraissent pas admissibles; en voici la raison :

PROPOSITION.

Les Juifs n'ont jamais admis de Canons postérieurs à celui d'Esdras.

Pour être autorisé à supposer qu'il y a eu après Esdras un ou plusieurs autres Canons des Ecritures, il faudrait au moins trouver dans l'histoire ou dans les pères quelques passages favorables à cette supposition : or, non-seulement nous n'en rencontrons aucun de ce genre, mais il s'en offre au contraire plusieurs qui en font voir la fiction et la fausseté, comme l'a si justement remarqué Martianay (3).

1. Joseph dit en termes exprès que les Juifs ne reconnaissent que les vingt-deux livres sacrés qui ont été composés jusqu'au règne d'Artaxerxès, et qu'ils n'ajoutent pas la même foi à ceux qui ont été écrits depuis cette époque (4). Or Joseph n'aurait pas pu faire une pareille assertion, si les livres de Tobie, de Judith, etc., avaient passé pour canoniques dans sa nation. On peut faire la même réflexion par rapport à saint Jérôme et à saint Epiphane; jamais ces saints docteurs n'auraient assuré, sur l'autorité des Juifs de leur temps, que le Canon des Ecritures ne contenait que vingt-deux livres, et que tous les écrits qui n'étaient pas de

(1) Serar. *Prolegomena biblica, cap.* VII, *quæst.* XVI.

(2) Genebr. *Chronol. l.* II.

(3) D. Jean Martianay, IIe *Traité du canon des livres de la sainte Ecriture, pag.* 96.

(4) Joseph, *Contra Ap. l.* I, § 8.

ce nombre devaient être regardés comme apocryphes, si ces mêmes Juifs avaient admis un Canon plus considérable que celui d'Esdras.

2. Il est incontestable que les premiers chrétiens, qui avaient reçu des Juifs, Judith, Tobie, l'Ecclésiastique, etc., considéraient ces livres comme apocryphes; mais est-il permis de croire qu'ils ne les auraient pas au contraire tenus pour canoniques, s'ils les avaient vus faire partie du Canon de l'Eglise judaïque? Ainsi il est certain que les Juifs n'ont jamais reçu ni reconnu d'autres Canons des Ecritures que celui qui fut dressé au temps d'Esdras, et publié par l'autorité de la grande synagogue.

Sérarius, il est vrai, allègue en faveur de son sentiment un passage de Joseph, qui, dans le second livre contre Apion, cite comme de l'Ecriture cette sentence : *Mulier vero in omnibus pejor viro, cujus nequitia mulierem etiam beneficam superat;* sentence qui paraît tirée de l'Ecclésiastique, chap. XLII, vers. 14 : *Melior est iniquitas viri, quam mulier bene faciens.* Mais on peut remarquer, avec Martianay, que ces deux maximes ne sont pas tout à fait les mêmes, puisque les mots *mulier vero pejor viro in omnibus* ne se lisent pas dans l'Ecclésiastique. D'où il est aisé de conclure que Joseph n'a point emprunté la sentence qu'il rapporte du livre de l'Ecclésiastique, qu'il ne cite pas, mais qu'il la tenait plutôt de la tradition et de l'usage, qui l'avait rendue commune parmi les Juifs, et en avaient fait une sorte de proverbe vulgaire. On peut dire encore avec le même Martianay, que, comme l'ont déjà remarqué quelques savants, Joseph rapporte seulement en cet endroit diverses maximes de Moïse dans des termes différents de ceux de l'Ecriture, et entre autres celles-ci : *Mulier vero in omnibus pejor viro,* qui a trait à ces paroles de la Genèse : *Sub viri potestate eris,* et à laquelle quelqu'un a ajouté cette sentence de l'Ecclésiastique : *melior est,* etc., qui d'ailleurs n'est point du texte original de Joseph, puisqu'elle ne se trouve pas dans l'ancienne version de Rufin (1). Ainsi l'opinion de Sérarius ne paraît pas assez bien fondée pour prévaloir sur les raisons qui la combattent.

QUESTION DEUXIÈME.

Pourquoi les livres deutéro-canoniques n'ont-ils pas été insérés dans le Canon d'Esdras?

Il faut d'abord remarquer que les livres deutéro-canoniques n'ont pas tous été composés dans le même temps; on peut même en former deux classes différentes, si on les considère par rapport à leur origine;

(1) D. J. Martianay, *loc. cit. pag.* 93, 94.

car les uns, tels que Baruch et les fragments d'Esther, étaient composés à l'époque où vivaient Esdras et Néhémie ; et les autres, comme l'Ecclésiastique, la Sagesse et les Machabées, ne l'étaient pas encore. Après cette observation, nous répondons à la question :

1. La deuxième classe des livres deutéro-canoniques n'a pas pu être insérée dans le Canon des Ecritures dressé par Esdras, puisqu'elle n'existait pas encore.

2. Quant à la première classe, il n'est pas facile d'expliquer d'une manière sûre pourquoi elle n'a pas été comprise dans le Canon des Juifs. Cependant on peut le faire au moyen d'une hypothèse qui non-seulement n'a rien de choquant, mais qui n'est pas sans quelque vraisemblance. Il suffit de supposer que ces livres, qui s'étaient perdus, ne furent retrouvés qu'après la clôture du Canon d'Esdras, et que les Juifs refusèrent de les insérer dans ce catalogue. Or, cette supposition est d'autant plus naturelle, que les livres de ces temps anciens n'étaient pas aussi faciles à conserver que ceux d'aujourd'hui. Ils consistaient en de simples rouleaux formés eux-mêmes de feuilles détachées, qui pouvaient par cela même se perdre très-facilement. Ainsi, ces livres égarés ne s'étant pas trouvés sous la main d'Esdras lorsqu'il dressa le Canon, il ne put les y insérer. Il est vrai que dans la suite, lorsqu'on les découvrit, il ne dépendait que de la Synagogue de les ajouter au Canon ; et si elle ne le fit point, c'est sans doute parce qu'elle ne crut pas en avoir le droit, privée, comme elle l'était, de l'autorité prophétique. On sait en effet que depuis Esdras jusqu'à Jésus-Christ, il ne parut d'autres prophètes du caractère de ceux qui réglaient tout avec autorité divine, qu'Aggée, Zacharie et Malachie, qui sont arrivés eux-mêmes trop tôt pour aider la Synagogue dans cette mission. On conçoit aisément que, dans cet état de choses, la divinité de ces livres n'ait point paru assez constatée aux yeux de la Synagogue pour qu'elle crût devoir prendre sur elle seule de les égaler aux autres livres, que l'autorité des prophètes eux-mêmes avait consacrés.

QUESTION TROISIÈME.

La tradition des Juifs est-elle favorable aux livres deutéro-canoniques?

Ce n'est pas seulement par leur Canon qu'on peut connaître le sentiment des Juifs sur les livres deutéro-canoniques, mais il y a un autre moyen de s'en assurer : ce moyen, la critique elle-même nous le fournit, c'est leur tradition. On sait que la nation juive se divisait en deux classes, l'une formée par les Juifs hellénistes ou parlant grec, lesquels étaient répandus dans tout l'empire romain, et se trouvaient en grand nombre surtout à Alexandrie ; l'autre composée des Juifs de la Palestine qui étaient demeurés à Jérusalem et avaient conservé le langage hébreu.

Or, la tradition de ces deux classes est assez favorable aux livres deutéro-canoniques. Après ce court exposé, nous croyons pouvoir établir la proposition suivante :

PROPOSITION.

La tradition des Juifs est favorable aux livres deutéro-canoniques.

1. Les Juifs hellénistes regardaient ces livres comme ayant une grande autorité; car ils se servaient de la version des Septante pour lire l'Ecriture dans leurs synagogues; ils étaient donc censés recevoir tous les écrits qui se trouvaient dans cette version : or cette version renfermait tous les livres deutéro-canoniques; d'où il résulte que si ces Juifs n'accordaient pas tout à fait la même autorité à tous les livres contenus dans la version grecque, ils les regardaient au moins comme sacrés, et même comme divins (1). R. Simon venant de parler des Juifs de Palestine, dit : « Les autres Juifs (c'est-à-dire les hellénistes) lisaient également tous les livres et les considéraient comme divins. Ils ont passé d'eux à l'Eglise dès le temps même des apôtres, qui se sont servis de ce corps de la Bible grecque pour annoncer l'Evangile à toute la terre, et non pas de la Bible hébraïque, qui n'était en usage que chez un petit nombre de Juifs (2). »

Bertholdt en parlant du Canon de ces deux classes de Juifs, dit : « S'il est hors de doute que les Juifs de l'Egypte n'ont pas inséré dans le Canon proprement dit de l'Ancien Testament les livres apocryphes, il est également certain que déjà avant Jésus-Christ ils les avaient ajoutés à la version Alexandrine comme appendice; et s'ils ne les mettaient pas au même rang que leurs autres écrits sacrés, ils ne les traitaient pas comme des livres ordinaires : ils les lisaient dans leurs familles, d'abord comme des ouvrages religieux et dont on pouvait tirer un grand fruit, et bientôt après comme saints et sacrés. Ils finirent par les placer même, pour l'usage public, à côté des livres canoniques, sans toutefois les compter positivement (*in thesi*) parmi ces livres (3). »

2. Les Juifs de la Palestine accordaient une assez grande autorité aux livres deutéro-canoniques, comme on peut le voir par les témoignages suivants :

Saint Jérôme, qui connaissait parfaitement les usages de ces Juifs, dit

(1) Les Juifs ont toujours accordé plus d'autorité aux livres de Moïse qu'aux Hagiographes; cependant cela ne les empêchait pas de tenir ces derniers pour sacrés et divinement inspirés.

(2) *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande, chap.* XI, *pag.* 110.

(3) Bertholdt, *Einleit.* I. § 33, *S.* 97, 98.

en parlant de Tobie et de Judith, que ces deux livres étaient rangés dans la classe des Hagiographes (1).

Origène assure que les Juifs, sans admettre dans leur Canon les livres de Tobie et de Judith, ne les mettaient cependant point dans la classe des apocryphes (2) ; ce qui veut dire, dans le langage de ce père, qu'ils leur accordaient une certaine autorité.

Les Constitutions apostoliques, qui datent du IVe siècle, attestent que les Juifs lisaient le livre de Baruch dans la synagogue à la fête de l'Expiation solennelle ; ce qu'ils n'auraient certainement pas fait, s'ils ne l'avaient pas regardé comme divinement inspiré...

3. Les rabbins eux-mêmes ont rendu aux livres deutéro-canoniques les témoignages les plus honorables ; ainsi l'auteur du *Zémach David* dit dans sa Chronologie, à l'année 3448, que Jésus Ben Sira a composé le livre qui porte le nom d'Ecclésiastique ; que ce livre est plein de paroles instructives, de leçons de sagesse, etc. ; que le Talmud le classe parmi les Hagiographes (3) ; que les anciens rabbins citent dans beau-

(1) Hieron. *Præf. in libr. Tobiæ* et *Præf. in libr. Judith.* Au lieu de *Hagiographa*, les manuscrits les plus anciens et les plus corrects portent, selon Martianay, *Apocrypha*. Plusieurs raisons motivent en effet cette dernière leçon; d'abord le contexte même : *Librum utique Tobiæ, quem Hebræi de catalogo Scripturarum secantes, his quæ* APOCRYPHA *memorant, manciparunt... Apud Hebræos liber Judith inter* APOCRYPHA *legitur; cujus auctoritas ad roboranda illa quæ in contentionem veniunt, minus idonea judicatur.* Certes le saint docteur n'aurait pas employé ce langage s'il avait voulu parler des Hagiographes, regardés par les Juifs comme ayant une autorité divine et faisant partie essentielle de leurs Ecritures. Ce qui confirme encore la leçon *apocrypha*, c'est que le même saint Jérôme, après avoir donné dans son prologue Galeatus la liste détaillée des vingt-deux livres canoniques des Juifs, sans faire mention des deutéro-canoniques, ajoute : *Hic prologus Scripturarum quasi Galeatum principium, omnibus libris quos de hebræo vertimus in latinum, convenire potest : ut scire valeamus, quidquid extra hos est, inter* APOCRYPHA *esse ponendum. Igitur Sapientia, quæ vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Sirach liber, et Judith, et Tobias, et Pastor, non sunt in Canone.* Jahn prétend, il est vrai, que Martianay viole la règle de critique qui veut que l'on préfère la leçon la plus difficile, c'est-à-dire, celle qui rend le passage plus difficile à expliquer (*Einleit.* I, *Theil.* § 29, *S.* 136) ; mais cette loi de critique n'est applicable que dans le cas où aucune circonstance particulière ne détermine comme exacte et seule vraie la leçon la plus facile. Ainsi la leçon *apocrypha* nous paraît plus probable. Cependant en accordant cela, il s'ensuivra seulement que ces livres ne faisaient pas partie du Canon des Juifs, et par là même qu'ils n'avaient pas toute l'autorité des livres canoniques, mais non pas qu'ils n'en avaient aucune, parce que dans cette hypothèse les Juifs se seraient bien gardés d'en faire usage. Voy. pour le sens du mot *apocrypha*, l'Art. II.

(2) Orig. *Epist. ad Africanum*; *n.* 13, *pag.* 26. *Edit. des Bénédictins.* Voy. pour le sens du mot *apocryphe*, l'Art. II.

(3) בכלל כתובים Il faut remarquer que dans le langage des rabbins, le mot *Kethoubim* ou *Hagiographes* désigne deux classes différentes d'écrits inspirés ; les

coup de passages plusieurs de ses sentences. En parlant du même livre, le rabbin Azarias dit dans le traité *Imré binah*, ch. XXII, qu'il n'est point rejeté par les sages.

Le livre de la Sagesse, que les rabbins attribuent à Salomon, n'est pas traité avec moins de considération.

On peut voir le bel éloge qu'en fait Moïse Nachmanides dans la préface de son Commentaire sur le Pentateuque. Il dit entre autres choses qu'il a vu ce livre écrit en chaldéen (1). Le R. Azarias, après avoir parlé de la mention qu'en a faite Nachmanides, ajoute dans son *Meor hénayim*, traité *Imré binah*, ch. LVII : « Pour moi, il me semble que ce livre a été ou traduit en chaldéen, ou composé (2) en cette langue par Salomon, pour l'envoyer à quelque roi qui habitait à l'extrémité de l'Orient. Or, Esdras ne s'est occupé que des livres composés par les prophètes qui avaient reçu le degré de prophétie dite de l'inspiration du Saint-Esprit et composé leurs ouvrages dans la langue sacrée. Aussi nos sages se sont-ils conduits avec prudence et intelligence en ne mettant dans le Canon que les livres qu'Esdras lui-même y avait insérés. » En parlant de Judith, au chapitre LI, et de Tobie au chapitre LVII, il fait la même réflexion.

Azarias fait encore mention des livres des Machabées aux ch. LI et LVI du traité *Imré binah*.

Il rapporte, au ch. LVII, que l'interprète des chrétiens (saint Jérôme) a écrit qu'il avait traduit Judith et Tobie du chaldéen, mais qu'il n'en a pas été de même de Baruch, parce qu'il fut disciple de Jérémie dans le temps que le premier temple subsistait encore. L'auteur du *Juchasîn* dit, page 12, que Baruch, fils de Néria, a reçu de Jérémie la loi orale ; et page 136, il rapporte l'histoire de la chaste Suzanne de la même manière que Daniel lui-même la raconte.

uns ont pour auteurs des prophètes favorisés de la prophétie dite de *l'Esprit Saint* (רוח הקדש) ; les autres ont été composés par des prophètes dont l'inspiration quoique divine, est cependant d'un degré inférieur, qu'on appelle *fille de la voix* (בת קול). Les premiers ont été insérés dans le Canon d'Esdras, les derniers ne l'ont point été ; ce sont ceux qne nous nommons deutéro-canoniques. On peut voir cette matière amplement traitée par Maimonides dans son *Moré Nébochim*, traduit par Buxtorf, et dans ses *Fondements de la loi*, traduits par Vorstius. Joseph de Voisin a recueilli plusieurs passages de ces ouvrages dans ses *Observationes in Prœmium pugionis fidei*, ainsi que quelques citations d'autres rabbins. C'est d'après lui que nous avons cité nous-mêmes ici deux ouvrages rabbiniques que nous n'avions pas sous les yeux.

(1) מתורגם litt. *écrit en langue de Targum*, c'est-à-dire en *araméen* (ארמי) comme l'a expliqué R. Azarias.

(2) Le texte donné par de Voisin porte שחובר ; il faut certainement lire שחובר, car le verbe חבר est très-usité parmi les rabbins dans le sens de *composer* un livre.

Joseph dit que les événements arrivés après la captivité ont été écrits par des auteurs dont les ouvrages n'ont pas une aussi grande autorité, parce que dans ce temps-là il n'y a pas eu une succession de prophètes aussi certaine (1). Ce qui prouve au moins que les Juifs faisaient cependant un grand cas de ces livres.

Ces témoignages sont suffisants sans doute pour démontrer : 1° que si les Juifs de la Palestine n'ont point inséré dans le Catalogue de leurs écrits sacrés les livres deutéro-canoniques, ils les vénéraient et leur accordaient une grande autorité ; 2° que les Juifs hellénistes les tenaient pour sacrés et divins, quoiqu'ils ne les élevassent pas au même rang que les canoniques proprement dits.

Les critiques protestants prenant ici l'expression *écrits sacrés* et *divins* comme synonyme rigoureux de *livres canoniques*, soutiennent que les Juifs hellénistes n'ont pas pu avoir un Canon différent de celui des Juifs de la Palestine ; ce qui, dans leur sentiment, veut dire que les héllénistes n'ont pas pu admettre les deutéro-canoniques comme livres sacrés. Voyons comment ils appuient leur opinion.

Difficultés au sujet de la tradition des Juifs sur les livres deutéro-canoniques ; et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Les Juifs hellénistes, disent Hornemann, Eichhorn, Hævernick (2), etc., au rapport de Philon, qui devait être très-instruit dans tout ce qui touchait à la religion de ses compatriotes, étaient en communion avec ceux de la Palestine, puisqu'ils l'ont envoyé une fois à Jérusalem pour y offrir dans le temple des sacrifices en leur nom (3). Or cette seule circonstance prouve suffisamment qu'ils ne devaient pas reconnaître d'autres livres que ceux des Juifs de la Palestine.

Rép. Nous concevons difficilement, ou plutôt nous ne concevons pas la justesse de cette conséquence. Personne n'ignore que les sadducéens par exemple, qui différaient des autres classes de Juifs en beaucoup de points, étaient cependant en communion avec eux. Les Juifs de la Palestine et ceux de l'Egypte pouvaient donc n'avoir pas le même Canon, et professer cependant la même religion dans bien d'autres choses. D'ailleurs cette communion entre les Juifs des deux pays n'était pas aussi étroite qu'on veut bien le dire. Car les hellénistes avaient à Léontopolis un temple élevé en contravention de la loi ; ce qui devait être nécessairement pour les Juifs de la Palestine un grand scandale. Ainsi un

(1) Joseph. *Contr. Ap. l.* I, § 8.

(2) Hornemann, *Observat. ad illustr. doctr. de Canone V. T. ex Philone, pag.* 28, 29. Eichhorn. *Einleit.* I, § 21, 22. Hævernich, *Einleit. erst. Theil. erste Abtheilung. S.* 69, *ff.* et *Mélanges de théol. réformée ;* 2e *cahier, pag.* 214 *et suiv.*

(3) Philon. *Opera. Tom.* II, *pag.* 646, *édit. Mangey.*

temple, un grand-prêtre, des lévites, des sacrifices, réprouvés par la loi mosaïque, n'est-ce pas une différence énorme dans les points les plus importants de la religion ? Peut-on dire après cela *que les Juifs hellénistes n'étaient point indépendants de leurs frères de la Palestine; que leur culte était le même?* « Mais, disent nos adversaires, leur temple était construit selon le modèle de celui de Jérusalem (1). » Comme si le crime des Juifs d'Egypte avait pu consister seulement dans la forme matérielle du temple; comme si, au contraire, l'énormité de leur faute ne venait pas d'avoir violé la loi la plus sacrée du code de Moïse, en érigeant par un sacrilége un lieu public et solennel pour les sacrifices; en créant sans aucun droit un pontife et des lévites; en un mot en établissant un culte au mépris de la législation, qu'ils regardaient cependant comme divine. Il ne serait donc pas étonnant que ces Juifs, qui différaient d'ailleurs de leurs frères dans la base même de la religion, eussent consacré dans leur Canon particulier des livres que ceux-ci n'admettaient point, probablement à cause de la haine extrême qu'ils portaient à la littérature grecque en général (2).

Obj. 2° Philon aussi bien que le traducteur de l'Ecclésiastique divisent les Ecritures de la même manière que le Canon des Juifs, c'est-à-dire en Loi, en Prophètes et en Hagiographes : or cette même division suppose l'identité de Canon.

Rép. Ce raisonnement n'est point rigoureux. De ce que les Juifs alexandrins divisaient les écrits sacrés comme leurs frères de la Palestine, on ne saurait légitimement en inférer qu'ils n'admettaient que les mêmes livres. Rien, en effet, n'empêche qu'ils en aient eu un plus grand nombre. Il suffit seulement que ceux qui n'étaient pas reçus par les Juifs de la Palestine soient de nature à pouvoir entrer dans l'une des trois classes dont se composait le Canon : or, il n'est pas un seul des livres deutérocanoniques qui ne puisse être rangé très-naturellement dans l'une de ces classes. La chose est par trop évidente pour que nous ayons besoin de la prouver.

Obj. 3° Philon n'a jamais cité les livres deutéro-canoniques, quoiqu'il les connût; c'est une preuve évidente qu'il ne les regardait pas comme canoniques.

Rép. Si cette manière de raisonner était de quelque poids, il faudrait dire que Philon n'admettait pas non plus comme canoniques les Juges, Ruth, Esther, Daniel, le Cantique des cantiques, les Lamentations de Jérémie, Job et les Paralipomènes, car il ne les cite pas davantage. Mais si tous ces livres n'étaient pas reçus dans le Canon des Juifs hellénistes,

(1) Hævernick, *loc. cit.*

(2) Le Talmud défend d'enseigner la langue grecque aux enfants. Il maudit même le père qui l'apprendrait à son fils.

ils ne devaient pas l'être dans celui des Juifs de la Palestine, puisque, selon nos adversaires, le Canon des uns et des autres était absolument le même. Or, ne serait-ce point se couvrir de ridicule que de soutenir que les Juges, Ruth, Job, Esther, Daniel, le Cantique des cantiques, les Lamentations et les Paralipomènes, ne faisaient point partie du Canon des Juifs de la Palestine ?

Ainsi, en accordant que par le fait les Juifs hellénistes n'ont pas admis dans le Canon proprement dit de l'Ancien Testament les livres deutéro-canoniques, il n'y a aucun motif suffisant de croire qu'ils n'ont point pu le faire.

QUESTION QUATRIÈME.

La tradition des églises chrétiennes est-elle favorable aux livres deutéro-canoniques?

Il semblerait au premier abord, et surtout quand on ne consulte que quelques témoins en particulier, que la tradition des églises chrétiennes est opposée aux livres deutéro-canoniques. Cependant en examinant la chose de plus près, et en confrontant avec soin tous les divers témoignages qui s'élèvent en leur faveur, on ne peut manquer de se former une opinion contraire; aussi regardons-nous comme incontestable la proposition suivante :

PROPOSITION.

La tradition des églises chrétiennes est favorable aux livres deutéro-canoniques.

1. Les auteurs du Nouveau Testament ont connu les livres deutéro-canoniques, et s'ils ne les citent pas expressément, ils y font des allusions si claires et si évidentes, qu'il est impossible de s'y méprendre. « Il ne s'agit pas, dit Bossuet, de deux ou trois mots marqués en passant.... ce sont des versets entiers tirés fréquemment et mot à mot de ces livres (1). » Aussi, lorsqu'ils donnèrent les premières éditions de la Bible de Genève, les protestants, qui ne s'étaient pas encore à cette époque déclarés si fortement contre les livres deutéro-canoniques, ne purent s'empêcher de noter à la marge une multitude d'endroits de ces livres qui se rapportaient aux écrits du Nouveau Testament.

« Si on lit avec attention les écrits des apôtres, dit R. Simon, on y trouvera que non-seulement ils lisaient la Bible en grec, mais même ces

(1) Bossuet, *Projet de réunion*, etc. *Lettre* XLI, *Tom.* XXVI, *p.* 508, *édit. de Lebel.* Huet cite tous ces passages dans sa *Démonstration évangélique.*

livres qu'on nous veut faire passer pour apocryphes; et qu'ils y ont souvent recours. L'Eglise romaine, qui est une des plus anciennes églises du monde, n'a point reçu d'autre Ecriture dans les commencements que cette Bible des Juifs hellénistes, et elle ignorait alors cette vaine distinction des livres canoniques et des livres apocryphes. Les églises d'Afrique, qui sont redevables de leur créance à l'Eglise de Rome, ont aussi reçu d'elle cette même Ecriture et de la même manière; comme il parait manifestement des ouvrages de saint Cyprien, qui a donné le nom de Livres divins et inspirés aux livres dont il est question aussi bien qu'au reste de l'Ecriture... L'on nous oppose en vain les témoignages de quelques docteurs de l'Orient et de l'Occident, qui ont approuvé, dit-on, le Canon des Juifs. Il faut remonter jusqu'à la source et pénétrer les raisons qui ont fait approuver à ces docteurs l'opinion des Juifs de la Palestine. Le commerce qu'ils ont eu avec eux, et la lecture de leurs livres, soit en hébreu ou en grec, les a jetés insensiblement dans une opinion opposée à celle qui était dès les commencements dans l'Eglise. Africanus est un des premiers qui l'ait fortement appuyée, parce qu'il avait une grande connaissance de la littérature juive. Saint Jérôme et Rufin l'ont aussi embrassée pour les mêmes raisons; au lieu que saint Augustin a suivi la créance commune de son église, et confirmée dans un concile de Carthage (1). » Ainsi, d'après ces réflexions, dont la justesse paraît incontestable, les apôtres ont donné des livres deutéro-canoniques à l'Eglise primitive comme Ecriture sainte. D'ailleurs qui pourrait jamais croire que la plupart des anciennes églises se soient si bien accordées à regarder ces livres comme divinement inspirés, si les apôtres ne leur avaient enseigné rien de semblable?

2. L'*ancienne version italique*, qui remonte jusqu'au temps des apôtres, et qui a toujours été à l'usage de toutes les églises latines jusqu'à saint Jérôme, contient les livres deutéro-canoniques.

3. Ces livres sont regardés comme faisant partie du Canon sacré des Ecritures par le concile de Rome sous le pape Damase en 379; par celui d'Hippone, tenu en 393, et par les conciles de Carthage, célébrés en 397 et 419. Le pape saint Innocent Ier, adressant une lettre à Exupère, évêque de Toulouse, en 405, rangea ces mêmes livres dans le Canon. Le pape Gélase fit de même au concile de Rome tenu en 494; d'où l'on voit clairement que dès le ve siècle les principales églises, celles de Rome et d'Afrique, admettaient les livres deutéro-canoniques. En 1441, le pape Eugène IV, dans son décret aux Arméniens, met sans aucune distinction les deutéro-canoniques parmi les livres sacrés.

(1) R. Simon. *Réponse aux sentiments de quelques théol. de Hollande, ch.* XI, *pag.* 110, 111. Cette remarque de R. Simon se trouve confirmée par une observation tout à fait analogue que fait Bossuet dans son *Projet de réunion*, etc. *Lettre* XLI, *Tom.* XXVI, *pag.* 363, *édit. de Lebel.*

4. L'Eglise grecque reconnaît également les livres deutéro-canoniques, et, de son propre aveu, elle est fondée sur son ancienne tradition ; car, dans le XVIIe siècle, les protestants l'ayant engagée à s'unir à eux, voici la réponse qu'elle leur fit dans le concile tenu à Jérusalem en 1670, sous le patriarche Dosithée : « Nous regardons tous ces livres (il s'agissait de ceux qui étaient contenus dans le canon du concile de Trente) comme canoniques, nous les reconnaissons pour être l'Ecriture sainte, parce qu'ils nous ont été transmis par une ancienne coutume ou plutôt par l'Eglise catholique. »

5. On trouve dans saint Ephrem et autres pères syriens et arméniens, des commentaires sur les deutéro-canoniques ; il paraît donc que les églises de Syrie et d'Arménie s'accordaient à reconnaître, par l'usage qu'elles en faisaient, ces mêmes livres comme sacrés et divins.

6. L'abbé Renaudot, qui a fait une étude si approfondie des langues et de la croyance des chrétiens de l'Orient, affirme et prouve en même temps que tous les livres qui sont reçus dans l'Eglise catholique, le sont également par les chrétiens orientaux, tels que les Syriens orthodoxes ou Jacobites, les Nestoriens, les Cophtes, les Ethiopiens et les Arméniens (1).

7. Dans sa lettre à Africanus, Origène établit comme un fait constant que les livres que les Hébreux ne lisaient point dans leurs synagogues, étaient lus dans les églises chrétiennes, sans aucune distinction d'avec les autres livres divins.

8. Le patriarche de la Réforme lui-même n'a pu s'empêcher de rendre hommage à ces livres : « L'opinion de Luther, dit avec raison M. Malou, fut incertaine d'abord...... Il sépara les livres deutéro-canoniques des livres proto-canoniques dans sa Bible conformément au plan du *Prologus Galeatus ;* mais loin de rejeter ces livres comme inutiles ou dangereux, il en fit les plus grands éloges et regretta que plusieurs ne figurassent point au Canon. Il dit que le premier livre des Machabées est digne de faire partie de la sainte Bible, et que sa doctrine est non-seulement utile, mais nécessaire. En un mot, il professe à l'égard des livres deutéro-canoniques un sentiment d'estime profonde et de sincère respect (2).

Ces témoignages déjà si nombreux et si exprès en faveur des deutéro-canoniques, se trouvent corroborés par un grand nombre d'autres peut-être plus positifs encore, qui seront cités dans l'Introduction particulière à chacun de ses livres.

Quant aux difficultés qu'on pourrait élever contre cette proposition, elles sont exposées un peu plus bas dans la Question huitième.

(1) *Perpétuité de la foi. Tom.* V, *ch.* VII.

(2) J. B. Malou, *La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire, etc., tom.* II, *pag.* 110.

QUESTION CINQUIÈME.

A qui appartient-il de proposer un Canon des livres saints?

Il est facile de juger, par ce qui a été dit sur le Canon de l'Eglise judaïque, que les Juifs n'ont reçu pour sacrés et divins que les livres que l'autorité de la Synagogue a déclarés comme tels. Les protestants en général prétendent qu'on doit juger de la canonicité des livres saints par un caractère d'évidence qu'ils croient trouver dans ceux qu'ils reçoivent comme canoniques, ou par un témoignage que l'Esprit saint rend dans le cœur des particuliers; et que, par conséquent, « il n'est besoin ni de tradition, ni d'autres livres (apocryphes), ni de canons ecclésiastiques, pour compléter le *Canon sacré* (1), » ou enfin par le consentement de toutes les sectes, comme le veulent ceux qui, à l'exemple de le Courrayer, ont renoncé au caractère d'évidence et au témoignage intérieur rendu par l'Esprit saint. Les catholiques soutiennent que cette règle des protestants est absolument insuffisante, et établissent comme vérité incontestable, que c'est à l'église seule qu'il appartient de décider si un livre est ou n'est pas canonique, et par là même de proposer un Canon des livres saints. Les motifs sur lesquels ils s'appuient sont exposés dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

C'est à l'Eglise qu'il appartient de proposer un Canon des livres saints.

1. Les livres saints sont la règle de notre foi, tous les chrétiens en conviennent. Le soin de nous les proposer et de nous les faire connaître doit donc appartenir à ceux que Jésus-Christ a chargés de nous conduire dans les choses qui regardent la foi. Or, comme on le démontre dans le Traité de l'Eglise, ce sont les pasteurs que Jésus-Christ a établis pour nous conduire dans tout ce qui appartient à la foi; et certes cette décision de la canonicité des livres saints intéresse la foi, puisque c'est d'après eux que notre foi doit se régler. C'est donc à l'Eglise seule qu'il appartient de nous déclarer quels sont les livres sacrés.

2. De plus, c'est ou l'Eglise, ou le caractère d'évidence, ou les par-

(1) Hævernick, *Mélanges de théologie réformée*, 2e *cahier*, *p*. 241. L'auteur montre de la manière la plus évidente, l'embarras ou plutôt l'impossibilité absolue des protestants de pouvoir jamais établir solidement un point de doctrine, quand ils veulent s'en tenir à leurs principes. Tout le § 11 de Hævernick n'est qu'un sophisme assez mal déguisé.

ticuliers, ou enfin le consentement unanime des sectes, qui doit nous faire connaître quels sont les livres canoniques. Mais d'abord ce n'est pas le caractère d'évidence que porte le livre lui-même qui peut faire juger de sa canonicité; car il est des livres incontestablement canoniques aux yeux mêmes des protestants, qui sont loin d'offrir ce caractère, que portent cependant d'autres livres rejetés par eux hors du Canon sacré. Si, par exemple, on comparait les Paralipomènes avec la Sagesse, en ne consultant que ce caractère d'évidence, ne serait-on pas forcé par l'évidence elle-même de reconnaître que le premier de ces ouvrages, qui ne renferme presque que des généalogies, est bien inférieur à ce dernier, si remarqnable non-seulement par l'élévation des pensées, mais encore par les maximes d'une morale si pure, si belle, dont il est rempli; et d'avouer que rien dans les Paralipomènes, considérés seulement en eux-mêmes, n'indique l'inspiration divine?

Ce ne sont pas non plus les particuliers, ils en sont incapables; la plupart d'entre eux, entièrement ignorants, ne sauraient résoudre les questions d'où dépend l'inspiration des livres saints. Ce soin exige évidemment qu'on examine la tradition, l'usage des églises, les écrits des saints pères qui ont cité ces livres; or cet examen est hors de la portée de la plupart des fidèles. D'ailleurs, comme il n'y a qu'une foi, il faut aussi qu'il n'y ait qu'une règle pour la déterminer; or, si les particuliers étaient chargés de déterminer les livres qui doivent être la règle de notre foi, comme ils ne s'accorderaient pas entre eux, il y aurait une foule de règles différentes, et par conséquent manque d'unité.

Le consentement unanime des sectes offre des inconvénients qui ne sont pas moins graves. Si en effet la canonicité d'un livre dépendait de la fantaisie des différentes sectes, qui peuvent se multiplier jusqu'à l'infini, il s'ensuivrait une incertitude effroyable dans la doctrine. Il faudrait, par exemple, rejeter aujourd'hui ce qu'on regardait hier comme la parole de Dieu, parce qu'il plairait à une secte extravagante de le rejeter. Il s'ensuivrait encore qu'il faudrait rejeter presque toute l'Ecriture; puisque enfin les sectaires qui ont précédé les protestants n'ont pas admis tout ce que ceux-ci reçoivent comme Ecriture sainte. C'est ainsi qu'il faudra repousser du Canon l'Evangile de saint Matthieu et les Epîtres de saint Paul, que les ébionites n'admettaient point; tout le Psautier, puisque les gnostiques n'en voulaient point; les cinq livres de Moïse, vu qu'il a plu aux ptolémaïstes de les retrancher du Canon; les Epîtres de saint Paul à Tite, à Timothée et aux Hébreux, qui n'ont pas trouvé grâce aux yeux des marcionites; l'Evangile de saint Jean et l'Apocalypse, rejetés par les aloges; les Actes des Apôtres, traités de fables par les sévériens; et enfin les Proverbes, l'Ecclésiaste, Job, le Cantique des cantiques, parce que Théodore de Mopsueste, qui a eu autrefois tant de partisans, a nié l'inspiration de ses livres, et qu'il a traité le dernier

d'ouvrage purement profane. Ainsi le Canon des Ecritures, qui doit être une règle fixe et invariable, variera suivant le caprice des sectes innombrables qui peuvent s'élever dans l'Eglise. Ces raisons suffiraient sans doute pour prouver que c'est à l'Eglise seule qu'il appartient de proposer un Canon des livres saints ; mais son autorité sur ce point s'appuie sur des motifs non moins puissants.

3. On ne peut raisonnablement contester à l'Eglise une autorité qu'elle a exercée dans tous les temps. Or, c'est de ses propres mains que les fidèles ont toujours reçu le dépôt sacré des Ecritures. Ce sont ses décrets qui dans toutes les circonstances ont mis fin aux différends que les hérétiques ou même quelques catholiques ont élevés sur la canonicité de certains livres. Tous les Canons des Ecritures ont été donnés ou par des conciles généraux et particuliers, ou par les souverains pontifes. Et l'autorité de l'Eglise en cette matière est si incontestable, que le concile de Tolède, tenu en 400, va jusqu'à frapper d'anathème quiconque admettrait comme canoniques d'autres Ecritures que celles qui sont admises par l'Eglise : « Si quis dixerit vel crediderit alias Scripturas esse canonicas, præter eas quas Ecclesia catholica recipit, anathema sit. »

4. Cette autorité de l'Eglise a été reconnue par les saints pères. Saint Augustin en particulier avoue qu'il n'ajouterait point foi au livre des Evangiles, si l'autorité de l'Eglise ne l'y engageait point (1). Il dit encore en faveur des Actes des Apôtres, qu'il est obligé indispensablement d'ajouter foi à ce livre et de le regarder comme divin, de même que le livre des Evangiles, à cause que l'Eglise catholique rend un égal témoignage à toutes ces Ecritures (2).

Saint Jérôme, comme l'a justement remarqué D. Martianay (3), s'est aussi déclaré pour ce droit naturel que l'Eglise catholique a eu de tout temps à l'égard du Canon des saintes Ecritures ; il est remarquable qu'après que ce savant père a tant de fois exclu du Canon le livre de Judith, il n'a pas laissé néanmoins de le regarder avec respect et de le traduire même du chaldéen en latin, parce qu'on lisait que le concile de Nicée l'avait mis au nombre des livres sacrés : « Sed quia hunc librum synodus Nicæna legitur computasse, acquievi postulationi vestræ (4). »

Longtemps auparavant, Origène, voulant venger l'autorité divine des fragments d'Esther contre Africanus, donne pour raison que toutes les

(1) « Ego vero Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas (Aug. *Contra Epist. fund.* c. v, *n.* 8, *tom.* VIII). »

(2) « Actuum Apostolorum libro necesse est me credere, si credo Evangelio ; quoniam utramque Scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas (*Ibid.*). »

(3) J. Martianay, IIe *Traité du Canon des livres de la sainte Ecriture*, etc., *pag.* 248.

(4) Hier. *Præf. in lib. Judith.*

églises se servaient de ces fragments, qu'elles lisaient comme des livres divins ; qu'il ne faut pas se conformer aux Juifs et recevoir de ces infidèles la pure parole de DIEU (1).

La même vérité se trouve confirmée par saint Irénée, Tertullien, Eusèbe, Clément d'Alexandrie, saint Epiphane, etc. (2).

5. On doit accorder à l'Eglise de JÉSUS-CHRIST une autorité au moins égale à celle de la Synagogue. Or, la Synagogue avait le droit de proposer un Canon des livres saints, puisque les protestants mêmes que nous combattons, reçoivent avec tant de respect tous les livres reconnus par cette ancienne Eglise. « Il est donc constant et indubitable, dit judicieusement Martianay, qu'il appartient à l'Eglise de déclarer quels livres les fidèles doivent recevoir au nombre des saintes Ecritures ; et ceux qui, par un pur caprice, refusent aujourd'hui de lui donner cette autorité, sont obligés, ou de rejeter le Canon de l'Église juive, ou de dire qu'elle a de grands avantages sur l'Eglise chrétienne dans les points fondamentaux de la foi et de la religion. Car enfin, les protestants peuvent-ils reconnaître et recevoir comme divins les livres du Canon des Juifs, sans reconnaître en même temps l'autorité de la Synagogue, qui en a fait le recueil et le catalogue? Et s'ils attribuent ce pouvoir à la Synagogue, en le refusant à l'Eglise nouvelle, n'est-ce pas dire hautement que l'Eglise de JÉSUS-CHRIST est inférieure à l'ancienne Eglise, et qu'elle ne lui a point succédé dans le droit de déclarer les Ecritures canoniques? Et que servira donc à l'Eglise nouvelle d'avoir été formée par la bouche du Fils de DIEU même ; d'avoir été lavée dans le sang de l'Agneau, et d'avoir reçu toute la plénitude des lumières et des dons du Saint-Esprit? Que deviendront, dis-je, toutes ces grâces et ces prérogatives de l'Eglise chrétienne, si l'on prétend qu'elle est inférieure à la Synagogue dans les choses les plus essentielles de la créance et de la religion, telles que sont la déclaration des livres sacrés, et l'autorité d'en faire le recueil? Ouvrons donc les yeux à la raison et aux autres lumières de la foi, et ne soyons pas si aveugles et si entêtés que de disputer à l'Eglise chrétienne un droit que nous avons accordé à la Synagogue en recevant son Canon des livres sacrés (3). »

(1) Orig. *Epist. contra Africanum. Tom.* I, *pag.* 15-17.

(2) Iræn. *Adv. hœres. l.* III, *c.* I, II, XI. Tertull. *lib. de Pudicitia.* Euseb. *Hist. l.* IV, *c.* XXIV, XXV. *l.* VI, *c.* XII, XXV. Clem. Alex. *Strom. l.* III. Epiph. *Hœres.* 42.

(3) J. Martianay, IIe *Traité du Canon des livres de la sainte Ecriture*, etc., *pag.* 250 *et suiv.*

QUESTION SIXIÈME.

Quels sont les moyens dont l'Eglise peut se servir pour déterminer la canonicité des livres saints?

On convient généralement que l'Eglise ne reçoit point de nouvelle révélation, ni même de nouvelle inspiration, pour déclarer la canonicité d'un livre. Elle est simplement assistée pour porter un jugement infaillible sur les vérités que Jésus-Christ et les apôtres lui ont confiées. Ainsi, c'est en prenant les moyens naturels, c'est-à-dire l'Ecriture et la tradition, qu'elle peut résoudre l'importante question qui nous occupe en ce moment. C'est un point admis par tous les théologiens, et dont Bossuet lui-même est convenu dans sa fameuse controverse avec Leibniz sur les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament (1).

La canonicité d'un livre est évidemment un fait dont on doit établir la certitude par le témoignage des hommes. Or, voici les moyens que la raison elle-même prescrit pour l'établir solidement.

1° S'il s'agit des livres de l'Ancien Testament, l'Eglise peut s'appuyer sur la tradition des Juifs, quand elle est constante et unanime. C'est ainsi qu'elle reçoit sans hésitation tous les livres contenus dans le Canon d'Esdras. Elle peut encore s'appuyer sur l'autorité de Jésus-Christ et des apôtres, quand ils ont cité ces livres comme Ecriture sainte; et enfin sur la tradition des églises, quand il est reconnu qu'elles les ont mis au rang des livres canoniques.

2° S'il s'agit d'un livre du Nouveau Testament, la tradition est le seul fondement sur lequel l'Eglise puisse s'appuyer, puisque tous les autres moyens proposés par les protestants sont insuffisants, comme nous l'avons prouvé dans la question précédente. Or, la tradition des Eglises se connaît de deux manières : 1° d'une manière explicite, ce qui a lieu quand un livre a été mis expressément dans le Canon des Ecritures ; 2° d'une manière implicite, c'est-à-dire quand l'usage l'a considéré comme divinement inspiré, quoiqu'on ne l'ait pas formellement déclaré canonique. Or on peut être assuré que l'usage des églises l'a considéré comme tel : 1° si on l'a cité comme Ecriture sainte; 2° si on l'a attribué à un auteur inspiré; 3° si on l'a lu dans les églises en lui reconnaissant l'autorité d'un livre divin; et surtout si on en a fait la lecture dans les parties de la liturgie où on ne lisait que des morceaux de l'Ecriture sainte; 4° si dans les Bibles à l'usage des églises on l'a joint aux autres livres sacrés; 5° si on s'en est servi pour confirmer les dogmes de la foi;

(1) Bossuet, *Projet de réunion*, etc. *Lettre* XXXII, *Tom.* XXVI. *pag.* 355, 356, *édit. de Lebel.*

6o enfin, si ceux mêmes qui n'osaient pas les mettre expressément dans le Canon, parce qu'ils étaient entraînés par la force d'un usage contraire, et par l'autorité de plusieurs églises particulières, ne laissaient pas dans la pratique de les considérer et de les citer comme Ecriture sainte. C'est à ces marques qu'on peut reconnaître si un livre a été réellement reçu par l'usage. Si donc on trouve dès les premiers siècles un livre admis explicitement par quelques grandes églises, et reçu équivalemment par l'usage de toutes les autres, on ne peut douter qu'il n'ait été admis équivalemment par l'Eglise primitive.

S'il se trouvait dans l'Eglise quelque division par rapport à la canonicité d'un livre, on devrait suivre dans ce cas la règle tracée par saint Augustin : « Lorsqu'il est question des Ecritures canoniques, le chrétien doit préférer celles qui sont reçues par toutes les églises, à celles qui sont admises par les unes et rejetées par les autres ; et entre celles qui ne sont point reçues par toutes les églises, il faut préférer celles qui sont réputées canoniques par les églises qui sont plus considérables et en plus grand nombre, à celles qui ne sont reçues que par les églises moins considérables et en plus petit nombre ; et si un fidèle catholique remarque que certains livres sont reçus par le plus grand nombre des églises, et que d'autres soient reconnus pour canoniques par des églises plus considérables, quoique en plus petit nombre, mais dont l'autorité est plus grande (ce qui est, selon saint Augustin, un cas fort rare et fort difficile), je crois qu'il faut donner à ces livres la même autorité (1). »

Tels sont les moyens naturels qu'a l'Eglise pour déterminer la canonicité d'un livre ; et comme elle est assistée par l'Esprit saint, elle les prendra toujours infailliblement ; de manière que, forte d'ailleurs de la promesse de Jésus-Christ, elle ne tombera jamais dans une erreur aussi grossière que de donner pour la parole de Dieu ce qui ne serait que la parole de l'homme.

QUESTION SEPTIÈME.

L'Eglise peut-elle mettre dans le Canon les livres dont on a douté?

Les protestants, et surtout Leibniz et le Courrayer, ont prétendu que l'Eglise n'avait point le droit de déclarer canonique un livre sur lequel il avait existé des doutes ; les catholiques, au contraire, soutenant d'un commun accord qu'on ne saurait contester légitimement ce droit à l'Eglise, établissent comme incontestable la proposition suivante :

(1) Aug. *De doctr. christ. l.* II, *c.* VIII. *Tom.* III, *pag.* 23.

PROPOSITION.

L'Eglise peut mettre dans le Canon des livres dont on a douté.

1. La tradition de l'Eglise par rapport à l'inspiration de certains livres, peut être plus ou moins claire dans les différentes églises : plusieurs circonstances peuvent contribuer à l'obscurcir, et même à l'éteindre entièrement dans quelques lieux particuliers ; il pourrait même se faire qu'elle s'éteignît dans tous les lieux, le dépôt de la foi ne tenant pas à la conservation d'un livre. Mais si une pareille tradition peut s'obscurcir et même s'éteindre dans quelques églises particulières, on conçoit aisément comment on a douté, dans les églises qui ont eu ce sort, de la canonicité de ce livre. Et cependant il peut se faire que l'Eglise universelle, qui ne doit pas seulement examiner la tradition d'une église particulière, mais celle de toutes les églises du monde chrétien ; qui ne doit pas tant s'arrêter aux qualifications qu'ont pu donner à un livre sacré quelques particuliers, qu'à l'usage constant qu'on en a fait dans la majorité des églises, et surtout dans celles qui sont les plus importantes et les plus anciennes, aperçoive clairement que la majeure partie des églises a approuvé explicitement ou implicitement (voyez la Question précédente) ce livre sacré, et l'insère par conséquent avec raison dans le Canon des Ecritures.

2. L'Eglise n'a pas moins le droit de mettre dans le Canon des livres dont on a douté, que celui d'insérer dans le symbole de la foi des dogmes qui ont été contestés pendant un certain temps. Or, l'Eglise a exercé ce dernier droit sans qu'il se soit jamais élevé de réclamations. C'est ainsi, par exemple, qu'elle a mis au nombre des dogmes incontestables de la foi catholique la validité du baptême conféré par les hérétiques, quoiqu'elle ait été niée autrefois par de grandes et anciennes églises ; et cet acte d'autorité a eu l'approbation unanime des protestants eux-mêmes.

3. L'inspiration des livres deutéro-canoniques du Nouveau Testament a été autrefois contestée. On a douté, par exemple, de la divinité de l'Apocalypse, de l'Epître aux Hébreux, des Epîtres de saint Jude, de saint Pierre et de saint Jean ; et cependant, de l'aveu même de la plupart des protestants, l'Eglise a eu raison de mettre tous ces livres au rang des Ecritures canoniques.

QUESTION HUITIÈME.

Le concile de Trente avait-il des raisons suffisantes pour insérer dans le Canon les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament?

Les protestants, et en particulier Leibniz et le Courrayer, se sont fortement élevés contre le décret du concile de Trente qui traite de la canonicité des livres saints (1). Tout récemment encore, ce même décret a été l'objet des attaques de Hævernick, qui prétend que « l'Eglise catholique ne manquait pas entièrement d'hommes des lumières desquels elle eût pu profiter pour ses décisions sur le Canon; mais que dans sa haine aveugle contre les protestants, le concile de Trente n'eut égard qu'aux superstitions enracinées de la plupart de ses docteurs (2). » Pour nous, nous sommes très-convaincus que le saint concile a eu plus d'un motif qui peut justifier pleinement sa conduite aux yeux de tout protestant impartial. Voici l'exposé de ces motifs :

PROPOSITION.

Le concile de Trente avait des raisons suffisantes pour insérer dans le Canon les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament.

La vérité de cette assertion a déjà été établie par tout ce qui a été dit dans les Questions troisième et quatrième; il suffira donc de mettre sous les yeux du lecteur un court résumé des différentes preuves qui y ont été développées.

1. En mettant dans le canon des saintes Ecritures les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, le concile de Trente a pu s'appuyer sur la tradition des Juifs; car les Juifs hellénistes se servaient, pour lire l'Ecriture dans leurs synagogues, de la Version des Septante, qui contenait les livres deutéro-canoniques; et si, malgré la grande autorité qu'ils leur accordaient, ils ne les ont point mis au rang des Ecritures proprement canoniques, c'est que depuis qu'ils ont été composés ou découverts, il ne s'était pas trouvé de prophètes qui eussent assez d'autorité pour les insérer dans le Canon. Quant aux Juifs de Palestine, ils pouvaient avoir une seconde raison de ne point les mettre dans leur Canon particulier; c'est que ces livres n'étaient point écrits en hébreu;

(1) Voyez les deux lettres adressées par Leibniz à Bossuet sur cette matière, et Le Courrayer dans sa traduction de l'*Histoire du Conc. de Trente*, par Fra-Paolo.

(2) Hævernick, *Einleit.* I, 88, 89, et *Mélanges de théol. réformée*, 2e *cahier*, *pag.* 239-240.

mais, quoi qu'il en soit, ils avaient pour ces livres la plus grande vénération, comme le prouvent les nombreux témoignages que nous avons cités dans la Question troisième.

2. Le concile de Trente a pu s'appuyer encore sur la tradition des églises chrétiennes, qui est très-favorable aux livres deutéro-canoniques, puisque les auteurs du Nouveau Testament ont non-seulement connu ces livres, mais qu'ils y ont fait un grand nombre d'allusions les plus claires et les plus évidentes, et qu'ils les ont donnés à l'Eglise primitive comme Ecriture sainte; puisque l'ancienne version Italique, qui remonte jusqu'aux temps apostoliques, contient ces mêmes livres, et que plusieurs anciens conciles les admettaient ; puisque l'Eglise grecque, fondée sur son ancienne tradition, les admet également, et que l'usage qu'en font les autres églises de l'Orient n'est ni moins constant ni moins unanime; puisque enfin Origène établit comme un fait incontestable que ces livres étaient lus dans les églises chrétiennes sans aucune distinction d'avec les autres livres divins. (Voyez la Question quatrième.)

Nos adversaires ont cru pouvoir éluder la force de ces preuves en y opposant plusieurs objections qui ne sont pourtant point péremptoires, comme on va le voir.

Difficultés au sujet de la décision du concile de Trente sur les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, et Réponses à ces difficultés.

La plupart de ces difficultés se trouvant résolues par tout ce qui a été dit dans les questions précédentes, nous ne présentons ici que celles qui exigent une solution plus spéciale.

Obj. 1° L'Eglise, disent nos adversaires, ne recevant point de nouvelle inspiration, doit nécessairement, quand elle a à juger sur un fait, s'appuyer sur des témoignages, et ces témoignages doivent être eux-mêmes universels et constants. Or la canonicité d'un livre est un fait; et il n'y a point de témoignage unanime et constant en faveur des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament.

Rép. La tradition par rapport à ces livres est au fond unanime, puisque d'un côté l'Eglise occidentale les a admis dans son Canon sans jamais varier, et que, de l'autre, l'Eglise orientale les a toujours reconnus par l'usage qu'elle en a fait, en les insérant dans le corps de la Bible, en les citant comme canoniques, et en les lisant comme livres inspirés. Ainsi il y a uniformité sur ce point entre ces deux églises, et la seule différence que l'on puisse remarquer, c'est que la tradition, explicite et plus développée en Occident, n'est qu'implicite pour l'Orient (voyez les Questions sixième et septième); mais elle est incontestable dans l'une comme dans l'autre église, et elle nous atteste également que les apôtres ont reconnu l'inspiration des livres deutéro-canoniques, puisqu'ils en

ont fait usage et qu'ils ont mis entre les mains des églises naissantes la Bible des Septante, qui les contient tous.

Il n'est pas nécessaire que la tradition sur laquelle l'Eglise s'appuie, quand elle a à décider quelques points relatifs à la foi, soit universelle, constante et uniforme, puisque la validité du baptême conféré par les hérétiques, après avoir été pendant longtemps contestée dans toutes les églises d'Afrique, a été jugée comme dogme de foi par l'Eglise universelle, et que les protestants eux-mêmes ont approuvé cette décision. (Voyez la Question septième.)

Enfin, comme l'a justement remarqué Ellies Dupin, quoique Dieu ne fasse pas de nouvelle révélation à l'Eglise, elle peut, après un long temps, être plus assurée de la vérité d'un ouvrage qu'elle ne l'était auparavant; quand, par exemple, après l'avoir bien examiné, elle a trouvé un légitime fondement de n'en plus douter, et une tradition suffisante pour le juger authentique. C'est par ce motif que, suivant saint Jérôme, l'Epître de saint Jude a acquis de l'autorité par l'usage, et mérité d'être mise au rang des livres sacrés du Nouveau Testament (1).

Obj. 2° Pour que le concile de Trente pût, sous peine d'anathème, ériger en vérité certaine et incontestable, en dogme de foi catholique, ce qui était regardé comme douteux non-seulement dans l'Eglise grecque, mais encore dans l'Eglise latine, il fallait qu'il eût sur ce point des lumières qui manquaient à l'antiquité, c'est-à-dire des témoignages des pères et des conciles plus nombreux et plus considérables. Or n'est-il pas absurde de supposer qu'une assemblée de théologiens, peu érudits pour la plupart, ait mieux connu la tradition que les anciens pères qui avaient vécu dans l'Orient, à Jérusalem et à Alexandrie, berceau des traditions chrétiennes? Leur jugement doit-il l'emporter par exemple sur celui de Méliton, évêque de Sardes en Lydie, dans le second siècle; d'Origène, de saint Epiphane, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jérôme, et enfin du concile de Laodicée, qui ont rejeté de leurs Canons les livres deutéro-canoniques?

Rép. « Les Juifs, comme l'a très-bien remarqué Janssens, ayant établi une différence entre les proto et les deutéro-canoniques, et n'ayant pas placé ces derniers dans leur Canon, il en est résulté que quelques-uns des anciens pères de l'Eglise, suivant en cela le système adopté par les Juifs, n'ont pas mis non plus les deutéro-canoniques dans leurs Canons. Ce fut ainsi que Méliton, après avoir parcouru l'Orient et consulté les Juifs de la Palestine, envoya à Onésime, qui le consultait lui-même à ce sujet, τῶν ὁμολογουμένον τῆς παλαιᾶς Διαθήκης κατάλογον, c'est-à-dire, un *catalogue des livres non controversés*, dans lequel ne figuraient pas les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, ni les livres d'Esther et

(1) *Dissert. prélimin. sur la Bible, l.* I, *c.* I.

de Néhémie. D'autres pères encore, parmi les anciens, rejetèrent pareillement Esther du Canon.

» Il est vrai qu'Origène a donné un Canon semblable, quant au fond, à celui de Méliton (1), mais également d'après le système des Hébreux; bien plus, il rejette formellement du Canon les livres des Machabées (2). Mais cela ne l'empêche pas, dans ses autres écrits, de citer comme autant de parties de l'Ecriture sainte, les livres des Machabées, l'histoire de Susanne, Tobie, Judith (3) et l'Ecclésiastique (4), et d'en tirer des arguments. Il fait observer en général (5) que les anciens Juifs n'ont pas mis dans le Canon plusieurs parties des Ecritures, parce qu'elles sont à la honte de leur nation; mais que la divine Providence a ordonné que ces livres vinssent aussi à la connaissance des chrétiens.

» Saint Epiphane, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme et quelques anciens pères, ne font mention, il est vrai, que des livres proto-canoniques dans le Canon de l'Ancien Testament; mais cela ne prouve autre chose, sinon qu'ils ont voulu donner le catalogue des livres saints sur la canonicité desquels tout le monde était d'accord, sans y insérer ceux dont l'autorité était controversée, à cause de la distinction que les Juifs établissaient entre ces livres et les proto-canoniques.

» Cependant on voit saint Epiphane citer, comme faisant partie de l'Ecriture sainte, les livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique; saint Grégoire de Nazianze cite comme livres saints, Baruch, la Sagesse, l'Ecclésiastique et l'histoire de Susanne; et saint Jérôme, citant entre autres le chap. III de la Sagesse, dit : « Suivant l'Ecriture, la sagesse n'entrera pas dans l'âme du méchant (6); » et rappelant une autre fois le chap. XXII de l'Ecclésiastique, il ajoute : « L'Ecriture sainte nous apprend qu'un discours à contre-temps est comme une musique pendant le deuil (7). »

» Il est vrai que saint Jérôme, dans sa Préface sur les livres de Salomon, dit : « De même que l'Eglise lit les livres de Judith, de Tobie et des Machabées, mais sans les avoir mis pour cela au nombre des Ecritures canoniques, de même elle fera bien de lire aussi ces deux livres (la Sagesse et l'Ecclésiastique) pour l'édification du peuple, et non pour les faire servir à confirmer l'autorité des dogmes ecclésiastiques. »

» Pour montrer que saint Jérôme n'est point ici en contradiction avec lui-même, il suffit de remarquer que tout ce qu'il a voulu faire entendre, c'est que ces livres n'étant pas mis au même rang que les proto-canoniques par toutes les églises, ne pouvaient être d'une grande autorité contre ceux qui ne reconnaissaient pas leur canonicité; mais qu'il eut pour les livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique la même vénération que pour les autres parties de l'Ecriture sainte, c'est ce dont les textes

(1) *Hist. Eccl. l.* VI, *c.* XVIII. — (2) *Comment. in Joan.* — (3) *Contra Julium Africanum.* — (4) *Contra Celsum, l.* VIII. — (5) *Contra Jul. Afr.* — (6) *Comment. in caput* XVIII *Jerem.* — (7) *Epist.* 34 *ad Julianum.*

qu'il en tire et que nous venons de citer ne permettent pas de douter.

« Dans sa préface sur Daniel, saint Jérôme dit encore : « Daniel, tel que le lisent les Hébreux, ne contient ni l'histoire de Susanne, ni l'hymne des trois enfants, ni les fables de Bel et du dragon. »

» Mais, au livre second, chap. IX, de son Apologie contre Rufin, il dit qu'il n'a parlé ainsi que pour exprimer l'opinion des Hébreux : « Celui qui me fait un crime d'avoir rapporté les termes dans lesquels les Hébreux ont coutume de s'exprimer au sujet de l'histoire de Susanne, de l'hymne des trois enfants, et, comme ils le disent, des fables de Bel et du dragon, montre qu'il n'est qu'un calomniateur; car mon dessein n'a pas été d'énoncer ce que j'en pense moi-même, mais seulement ce qu'ils ont l'habitude de dire à ce sujet contre nous (1). »

Quant au concile de Laodicée, que nos adversaires opposent en quelque sorte à celui de Trente, nous ferons d'abord remarquer qu'il n'a point compris l'Apocalypse dans son Canon, et que la plupart des protestants, en regardant aujourd'hui ce livre comme vraiment canonique, ne croient pas sans doute avoir reçu sur ce point plus de lumières que n'en avaient les pères du concile de Laodicée.

Mais pour répondre directement à l'objection, nous dirons que le synode de Trente a pu comprendre dans le Canon des Ecritures des livres que le concile de Laodicée n'y avait pas insérés, parce que la tradition peut être plus approfondie et mieux jugée dans un synode œcuménique assisté du Saint-Esprit, que dans un concile particulier; et que tandis qu'à Laodicée un concile particulier a pu se laisser abuser par le Canon de Méliton, à Trente, au contraire, un concile général, après avoir considéré le témoignage explicite et toujours constant de l'Eglise d'Occident, et après avoir vu d'un côté l'Eglise romaine regarder dans tous les temps ces livres comme canoniques, et de l'autre, l'Eglise d'Orient les admettre dans l'usage et s'accorder au fond avec l'Eglise latine, a pu les déclarer canoniques par un jugement infaillible.

Obj. 3° Tout en accordant l'existence d'un concile tenu à Rome sous le pape Damase, on est d'autant plus fondé à nier l'authenticité du décret sur les livres sacrés, que ce décret contient des noms de conciles et d'écrivains postérieurs à ce pape, et que plusieurs anciens recueils l'attribuent les uns à Gélase, les autres à Hormisdas.

Rép. Cette objection est plus spécieuse que solide. D'abord ceux qui l'ont proposée ont oublié sans doute que les mêmes manuscrits sur la foi desquels on peut admettre l'existence de ce concile, contiennent formellement le décret sur les livres sacrés, et l'annoncent également dans le titre (2). En second lieu, comme dans les actes du concile se trouvent

(1) Janssens, *Herméneutique sacrée, ch.* I, § 8. *Tom.* I, *pag.* 34 *et suiv. Nouvelle édit. Paris,* 1833.

(2) Voyez pour l'indication de ces manuscrits, l'abbé A. Sionnet, *Dissertation*

plusieurs décrets, dont un renferme le catalogue des livres qu'*honore et reçoit l'Eglise sainte, catholique et romaine,* une seconde liste des conciles et des écrits que l'on doit admettre; enfin une troisième liste des livres qui méritent quelque censure, on conçoit aisément que les successeurs de Damase aient fait à ces deux dernières listes des additions ou autres changements exigés par le temps et les circonstances, sans cependant toucher au catalogue des divines Ecritures; et par conséquent faut-il s'étonner, si le Canon des saintes Ecritures a été attribué aux trois papes Damase, Gélase et Hormisdas? Troisièmement nous demanderons avec l'abbé A. Sionnet : « N'est-ce pas en effet de notre décret que parle saint Augustin, lorsqu'au livre XV, chap. XXIII de la *Cité de Dieu,* il nous apprend que les livres canoniques avaient été séparés par un examen diligent de ceux composés par les hérétiques sous le nom des apôtres et des prophètes, et rejetés avec la qualification d'apocryphes (1) ? » Or, comme saint Augustin est antérieur à Gélase, le décret l'est incontestablement aussi. Quant à Hormisdas, il ne saurait en être l'auteur, puisqu'il a vécu après Gélase, et qu'il cite lui-même le décret comme étant l'*œuvre de la sagesse vénérable des Pères* (2).

Obj. 4° Les conciles de Carthage et de Rome, allégués dans la Question quatrième, en faveur des deutéro-canoniques, ne seraient favorables à la canonicité de ces livres qu'autant que l'on prouverait que les pères de ces conciles ont voulu faire un catalogue des livres inspirés. Or c'est ce que l'on ne saurait prouver. Il paraît au contraire plus vraisemblable que l'intention de ces pères a été simplement de dresser un catalogue des livres ecclésiastiques, c'est-à-dire qu'on pouvait lire dans les églises, sans considérer s'ils étaient canoniques ou non (3).

Rép. Pour réfuter pleinement cette objection, il suffit de citer les propres paroles du concile de Carthage, tenu en 397 : « Il a plu aussi (au concile) de définir que rien dans l'Eglise ne soit lu sous le nom de divines Ecritures, que les Ecritures canoniques. Or les Ecritures canoniques sont la Genèse, l'Exode.... les cinq livres de Salomon, les douze

sur le Canon des Livres saints, § 4, *n.* 25, dans les *Annales de philosophie chrétienne,* février 1842.

(1) « Multa sub nominibus et aliorum Prophetarum, et recentiora sub nominibus apostolorum ab hæreticis proferuntur, quæ omnia sub nomine apocryphorum ab auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt. » *Ibid.* § 29.

(2) « Veneranda Patrum sapientia. » *Ibid.* § 27.

(3) Il ne faut pas confondre avec le sentiment émis dans cette objection. ce que dit Martianay, « que les conciles d'Afrique n'ont pas prétendu déterminer et consacrer le Canon des Ecritures; » car cet auteur veut dire seulement par là, comme il s'en explique lui-même en plusieurs endroits, que le but principal qu'on s'était proposé en dressant le recueil des Ecritures, tant dans l'Eglise grecque que dans l'Eglise latine, était de séparer les livres canoniques d'avec les ouvrages supposés par des hérétiques et par d'autres faux docteurs. Et quoique cet auteur ne s'exprime

livres des Prophètes... Tobie, Judith, Esther.... les deux livres des Machabées, etc. (1). » Le concile de Rome, tenu en 494, n'est ni moins explicite ni moins formel (2).

Obj. 5° L'insertion des livres deutéro-canoniques dans le corps des Ecritures, faite dès les premiers temps, n'est point une preuve en faveur de la canonicité de ces livres, puisque la version des Septante contenait également le troisième d'Esdras et le troisième des Machabées, qui ont toujours été regardés comme apocryphes.

Rép. Il est vrai que dans quelques manuscrits à l'usage des particuliers, ces deux livres se trouvent joints au corps de la Bible ; mais ils ne se trouvent ni dans la première version ni dans les anciens manuscrits; car, dans ce cas, le concile de Jérusalem n'aurait pas manqué d'en parler, et cependant il n'en dit pas un seul mot. D'ailleurs, si ces livres avaient été joints aux autres dans les versions qui étaient à l'usage de l'Eglise grecque, on aurait dû les regarder comme canoniques. Enfin, l'ancienne Italique, faite sur un ancien manuscrit de cette version des Septante, ne les a jamais contenus, ce qui est une preuve évidente qu'ils ne se trouvaient point dans la version elle-même.

Obj. 6° Les pères, il est vrai, ont cité les livres deutéro-canoniques, mais ils ont cité aussi le Pasteur d'Hermas, les troisième et quatrième livres d'Esdras, le livre d'Hénoch, et plusieurs autres qu'on ne s'aviserait certainement pas de regarder comme canoniques. De plus, en citant ces derniers ouvrages, les pères emploient les mêmes formules que pour les saintes Ecritures : *Le Seignenr dit; l'Ecriture dit.* Ainsi les citations qu'ont faites les pères des livres deutéro-canoniques ne sont point une preuve de leur canonicité.

Rép. Peut-on raisonnablement établir une comparaison entre quelques citations très-rares d'Hénoch et d'Hermas, faites comme au hasard par deux ou trois pères, et celles que fait continuellement de nos deutéro-canoniques une multitude presque innombrable de docteurs, non-seulement de l'Eglise d'Occident, mais encore de celle d'Orient? « Pendant

pas avec toute la justesse et la précision convenables, il reconnaît que tous les livres compris dans les Canons de ces anciens conciles y ont été insérés comme divins et inspirés. Voici ses propres paroles : « Mais nous sommes obligés de reconnaître.... que les conciles d'Afrique n'ont pas prétendu déterminer et consacrer le Canon des Ecritures, et qu'ils n'ont fait qu'un catalogue et un simple recueil des livres qu'ils regardaient comme divins et inspirés du Saint-Esprit (IIe *Traité du Canon des livres de la sainte Ecriture*, etc , *pag.* 168, 169). »

(1) « Item placuit, ut præter Scripturas canonicas, nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum. Sunt autem canonicæ Scripturæ Genesis, Exodus... Salomonis libri quinque, libri duodecim Prophetarum... Tobias, Judith, Esther... Machabæorum libri duo, etc. »

(2) Ajoutez à cette réponse ce que dit Bossuet, *Projet de réunion*, etc. *Lettre* XLI. *Tom.* XXVI, *art.* XXXII, XXXV, *pag.* 490-492, *édit. de Lebel.*

que nous sommes sur Origène, écrit Bossuet à Leibniz,.... vous soutenez que les citations si fréquentes dans les ouvrages de ce grand homme, de ces livres contestés, aussi bien que celles de saint Clément Alexandrin, de saint Cyprien et de quelques autres, ne prouvent rien; parce que le même Origène a cité le Pasteur, livre si suspect. C'est, Monsieur, ce qui fait contre vous; puisqu'en citant le Pasteur il y ajoute ordinairement cette exception : *Si cui tamen libellus ille suscipiendus videtur;* restriction que je n'ai pas remarqué qu'il ajoutât, lorsqu'il cite Judith, Tobie et le livre de la Sagesse; comme on peut le remarquer en plusieurs endroits, et notamment dans ses Homélies XXVII et XXX sur les Nombres, où les trois livres qu'on vient de nommer sont allégués sans exception, et en parallèle avec les livres d'Esther, du Lévitique et des Nombres, et même avec l'Evangile et les Epîtres de saint Paul... Nous avons remarqué comment Origène cite le livre du Pasteur. Il est vrai que saint Athanase cite quelquefois ce livre; mais il ne faut pas oublier comment; car, au lieu qu'il cite le livre de la Sagesse comme l'Ecriture sainte, il se contente de dire, le *Pasteur*, le *très-utile livre du Pasteur*. Du moins est-il bien certain que ni en Orient ni en Occident, ni en particulier ni en public, on n'a compris ces livres dans aucun Canon ou dénombrement des Ecritures. Cet endroit est fort décisif, pour empêcher qu'on ne les compare avec des livres qu'on trouve dans les Canons si anciens et si authentiques, que nous avons rapportés (1). »

Quant à la formule : *Le Seigneur dit, l'Ecriture dit,* il est vrai que quelques pères l'ont appliquée à des livres généralement reconnus pour apocryphes; mais cela prouve tout au plus que ces pères ont cru mal à propos que ces livres étaient divinement inspirés; or une pareille erreur ne saurait autoriser la conséquence que nos adversaires tirent de ce fait.

Obj. 7° L'usage de lire dans l'Eglise primitive les deutéro-canoniques n'est pas une preuve rigoureuse en faveur de leur canonicité, puisque cet usage avait lieu par rapport à des livres qui n'ont jamais passé pour divinement inspirés. C'est ainsi, par exemple, qu'on lisait le Pasteur d'Hermas, la Lettre de saint Barnabé, les Lettres de saint Clément, et les Actes des Martyrs. Or, on ne prétend pas sans doute que tous ces ouvrages soient canoniques : il faut donc dire que, quoique l'Eglise ait lu les deutéro-canoniques, elle ne les a pas reçus pour cela comme canoniques; elle les a lus pour l'édification du peuple et non pour la confirmation de la foi.

Rép. Ce que nous venons de dire au sujet des citations des deutéro-canoniques peut s'appliquer à la lecture de ces mêmes livres. Ils étaient lus dans l'Eglise de la même manière qu'ils étaient cités par les pères,

(1) *Ibid.* pag. 483, 484, 501, 502.

c'est-à-dire comme divins et sacrés, comme faisant partie des saintes Ecritures, et par conséquent comme pouvant servir à confirmer les dogmes de la foi chrétienne, tandis que les autres livres dont il est question ne se lisaient dans l'Eglise que parce qu'on les jugeait utiles et propres à édifier les fidèles. C'est ainsi que, pour continuer notre comparaison, nous ferons observer que toutes les fois que saint Athanase parle du livre de la Sagesse, il le cite partout comme Ecriture sainte, et que dans le petit nombre de passages où il fait mention du Pasteur, il se borne à dire : *le Pasteur*, *le très-utile livre du Pasteur*. Nous pourrions citer encore l'autorité de plusieurs autres docteurs de l'Eglise, mais nous nous contentons de renvoyer le lecteur à l'introduction particulière au livre de la Sagesse, où nous reproduisons un passage de saint Augustin, d'autant plus digne de remarque qu'il ne laisse rien à désirer; et de faire observer qu'on lisait de la même manière dans l'Eglise primitive tous les autres livres deutéro-canoniques.

Obj. 8° Mais pourquoi, disent les protestants, le concile de Trente a-t-il érigé en dogme de foi ce qui n'était auparavant dans l'Eglise qu'une simple opinion parmi les théologiens même catholiques? Quelque temps avant le concile de Trente, saint Antonin, Tostat, Denis le Chartreux, le cardinal Ximenès, et surtout le cardinal Cajétan, ont soutenu un sentiment contraire à la décision de ce concile.

Rép. Plusieurs des théologiens qu'on nous objecte n'ont pas rejeté ces livres; ils avouaient que ces livres étaient lus et reconnus dans les églises comme Ecriture sainte; seulement ils ne voulaient pas les placer au même rang que ceux que les Juifs admettaient, et qui avaient été admis de tout temps par l'Eglise universelle. D'autres, tels que Cajétan, séduits, tant par l'opinion de quelques pères qui semblent n'avoir pas reconnu l'autorité de ces livres, que par tous les Canons de l'Eglise orientale, dont ils n'avaient pas pénétré le vrai sens, et ne portant pas assez leur attention sur l'usage qu'en avait fait toute l'Eglise, ni sur la tradition de l'Eglise romaine, qui doit prévaloir sur toute autre, ont pu douter de leur canonicité. Or l'Eglise, qui voyait que ces théologiens respectaient ces livres, qu'ils les lisaient, qu'ils les reconnaissaient dans l'usage, ne jugeaient pas convenable de les y obliger par des anathèmes; mais quand elle a vu que les hérétiques les rejetaient positivement, non-seulement comme inférieurs en autorité aux autres livres, mais comme étant absolument apocryphes, elle a jugé qu'il était temps de venger leur canonicité, en l'élevant au même rang que celle des autres parties des Ecritures sacrées; et certes, tout esprit raisonnable et sans préjugé avouera, surtout quand il aura examiné scrupuleusement les différents titres qu'ont ces livres à notre vénération, que le concile de Trente a agi très-sagement en frappant d'anathème quiconque ne les admettra pas comme sacrés et canoniques.

TABLEAU SYNOPTIQUE DES CANONS

OU

CATALOGUES DES LIVRES SAINTS

publiés dans les Eglises, ou proposés par les Pères et les écrivains ecclésiastiques depuis saint Clément jusqu'à nos jours.

** A indique un livre admis comme canonique; O un livre omis ou rejeté; E un livre admis comme ecclésiastique; I un livre sur lequel l'auteur n'a pas exprimé son opinion d'une manière certaine.*

*** En suivant les colonnes du haut en bas, on aperçoit d'un coup d'œil les témoignages de la tradition en faveur de chaque livre. Ces livres dérogent au Canon protestant autant de fois qu'ils sont représentés par la lettre A. La lettre O seule déroge au Canon de l'Eglise catholique.*

Nos d'ordre.	Années de la publication.	NOMS DES CONCILES, DES PÈRES ET DES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES, ETC.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	I et II des Machab.	Dan. III, 24 et XIII, XIV.	Esther X, 4-13 et XI-XVI.
		Canons publiés et proposés dans l'Eglise latine.								
1	75	S. Clément de Rome. Blanchini, *Vindiciæ canonic. Script.* p. IV. Romæ 1740. . .	I	A	A	A	I	A	I	I
2	120	L'Anc. Italique. Sabatier, *Vetus Itala*, etc. *præf.* 12. XXV et XLIII	A	A	A	A	A	A	A	A
3	350	S. Hilaire de Poitiers. *Prol. in Psal.* t. I. p. 10. ed. Veron. 1730.	E	E	O	O	I	I	I	I
4	370	S. Philastre de Brescia. *Hæresi* LXXXVIII. *Patr. Brix.* p. 61. Brix. 1738	I	I	I	I	I	I	I	I
5	379	S. Damase. *in Conc. rom.* ap. *Sedul.* ed. Arevalo, p. 403.	A	A	A	A	A	A	A	A
6	593	Le Concile d'Hippone. Ballerini. t. III. op. S. Léon. p. 98.	A	A	H	A	A	A	A	A
7	394	S. Jérôme. Epist. ad Paulin. LIII. t. 1. col. 276 et in *Prologo Galeato*, etc.	E	E	E	E	E	I	E	I
8	398	Le IVe concile de Carthage. *Can.* XLVII. ap. Labbe II. 1177.	A	A	A	A	A	A	A	A
9	405	Innocent I. Epist. VI ad Exuper. Tolos. n. 13 ap. Constant. p. 795	A	A	A	A	A	A	A	A
10	410	S. Chromace. *Præf. oper.* p. XXX. Utini 1823.	A	A	A	A	I	I	I	I
11	410	Ruffin d'Aquilée. *Comm. in Symb. apost.* n. 38. p. 100. ed. Veron. 1745 . . .	E	E	E	E	A	E	A	A
12	419	Le Ve concile de Carthage. *Cod. can. eccl. et Const. S. Sed. apost.* inter op. S. Léon. t. III. p. 98.	A	A	A	A	A	A	A	A
13	427	S. Augustin. *De doctrina Christ.* l. II. c. 8. t. III. col. 23	A	A	A	A	A	A	A	A
14	434	S. Eucher de Lyon. *Quæst. Vet. et Novi Test.*	I	I	I	I	I	I	I	I
15	463	Hilaire Pape. Vincenzi. *Sess.* IV. *Conc. Trid. vindicata.* t. I. p. 184.	A	A	A	A	A	A	A	A
16	494	Gélase Pape. In *Synodo romana* ap. *Sedul. Arevali.* p. 409.	A	A	A	A	A	A	A	A
17	494	Avit de Vienne. Poem. l. VI. v. 379. ap. Galland. X. 788.	A	A	I	I	I	A	I	I

Nos d'ordre.	Années de la publication.	NOMS DES CONCILES, DES PÈRES ET DES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES, ETC.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	I et II des Machab.	Dan. III, 24 et XIII, XIV.	Esther X, 4-13 et XI-XVI.
18	500	Le Code des Canons et des Constit. du Siége apost. op. S. Léon. t. III. p. 98.	A	A	A	A	A	A	A	A
19	533	Denis-le-Petit. ap. Justel. *Biblioth. Jur. can. vet.* t. II. p. 201	A	A	A	A	A	A	A	A
20	540	Bellator. ap. Cassiodor. *Instit. div. litt.* c. 6. t. I. p. 543.	A	A	I	I	I	A	I	I
21	550	Primase. Comm. in Apocal. c. 4. p. 24. ed. Paris 1544	I	I	I	I	I	I	I	I
22	560	Junilius l'Africain. *De partibus div. Legis.* ap. Galland. XII. 79	E	I	E	A	I	E	I	E
23	570	Cassiodore. *De Inst. div. Litt.* c. 12. t. I. p. 545.	A	A	A	A	A	A	A	A
24	600	S. Grégoire-le-Grand. *Moral.* l. XIX. c. 21. t. I. c. 622 et præf. p. XI.	A	A	A	A	A	E	A	A
25	630	S. Isidore de Séville. *De div. off.* l. I. c. II. t. VI. p. 372 et ailleurs.	A	A	A	A	A	A	A	A
26	659	S. Eugène de Tolède. *Vers. in Biblioth.* ap. *Patres Tolet.* t. I. p. 68.	A	A	A	A	A	A	A	A
27	660	S. Ildephonse de Tolède. *Lib. de cognit. Bapt.* c. 79. ibid. p. 199.	A	A	A	A	A	A	A	A
28	667	L'Auteur du Livre De mirabilibus S. Script. op. S. August. t. III. part. I. Ap.	I	I	I	I	I	O	I	I
29	700	Bède. *De sex. ætat. mundi.* ad an. 3499. t. I. p. 108. ed. Colon. 1688.	O	O	O	O	I	O	I	I
30	705	Le Sacramentaire gallican. ap. Hody. *De text. orig.* p. 654. col. 74.	A	A	I	I	I	A	I	I
31	750	Le Lectionnaire de Thomasius. op. Thom. t. I. Romæ 1747.	A	A	A	A	A	A	A	A
32	770	Ambroise Autpert. *Comm. in Apoc.* l. III. *Bibl. Patrum.* Colon. t. IX. part. II. p. 362	I	I	I	I	I	I	I	I
33	785	Alcuin. ap. Blanchini. *Vindiciæ can. Script.* p. 322. Romæ 1740	A	A	A	A	O	A	A	A
34	789	Capitulaire d'Aix-la-Chapelle. ap. Harduin. Acta conc. IV. 331.	O	O	O	O	O	O	I	I
35	821	Théodulphe d'Orléans. *Carm.* ap. Sirmond. *Varia*, t. II. p. 763.	A	A	A	A	A	A	A	A
36	833	Loup de Ferrières. *Epist.* CXXVIII. p. 190. ed. Antv. 1710.	A	A	A	A	A	A	A	A
37	840	Agobard de Lyon. *De privil. et jure sacerd.* n. 6. t. I. p. 128.	I	I	I	I	I	I	I	I
38	853	Haymo Ev. d'Halberstadt. ap. Fabric. *Bibl. lat. med. et inf. et t.* t. III. p. 185 ed. Patav. 1754.	A	A	A	A	I	A	I	A
39	856	Raban Maur. *De universo.* l. V. c. 1. t. I. p. 89. ed. Colon. 1626.	A	A	A	A	A	A	A	A
40	865	Nicolas I. in *Conc. rom.* ap. Harduin. *Acta conc.* V. 592	A	A	A	A	A	A	A	A
41	870	Notkerus Balbulus. *De interpretib. Script.* c. 3. ap. Pez. *Thes. novis. Anecd.* t. I. p. 4.	A	E	E	E	I	E	E	E
42	879	Ado de Vienne. *Chron.* ad an. 4360. in *Bibl. Patr. Colon.* t. IX. part. II. p. 267.	O	O	O	O	I	O	I	I
43	970	Luidprand. *Lib. de Rom. Pontif. vitis.* p. 233. Antv. 1640.	A	A	A	A	A	A	A	A
44	976	Collection des canons de l'Eglise d'Espagne. p. 138. ed. Madrit. 1808.	A	A	A	A	A	A	A	A
45	1020	Burchard de Worms. *Decret.* lib. III. c. 217. p. 410. ed. Paris 1549.	A	A	A	A	A	A	A	A

Nos d'ordre.	Années de la publication.	NOMS DES CONCILES, DES PÈRES ET DES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES, ETC.	TOBIE.	JUDITH.	LA SAGESSE.	L'ECCLÉSIASTIQUE.	BARUCH.	I ET II DES MACHAB.	DAN. III, 24 ET XIII, XIV.	ESTHER X, 4-13 ET XI-XVI.
46	1069	IVES DE CHARTRES. *Decret.* part. IV. c. 61. p. 112. ed. Paris 1647.	A	A	A	A	A	A	A	A
47	1110	GISLEBERT DE WESTMUNTER. *Disp. cum Jud.* inter op. S. Anselmi. t. II. p. 262. ed. Venet. 1744.	A	A	A	A	A	A	A	A
48	1101	S. UDALRIC. *Constit. monast. Cluniac.* ap. d'Achéri *Spicil.* t. I. p. 644.	I	I	I	I	I	I	I	I
49	1111	RUPERT. ap. Hody. p. 654. col. 77. . . .	I	I	O	I	I	I	I	I
50	1123	PIERRE DE CLUNI. *Epist. contra Petrobus.* in *Biblioth. Cluniac.* col. 1135.	A	A	A	A	A	A	A	A
51	1130	HONORÉ D'AUTUN. *Gemma animæ* in Bibl. Patr. Lugd. t. XX.	A	A	A	A	A	A	A	A
52	1140	GRATIEN. *Decret.* part. I. dist. XV. c. 3. p. 14. ed. Paris 1687.	A	A	A	A	A	A	A	A
53	1140	HUGUES DE SAINT-VICTOR. *Prænot. eluc. de Script.* c. 6. t. I. p. 4. ed. 1648. . .	E	E	E	E	I	E	I	I
54	1150	RADULPHE DE FLAVIGNI. *in Levit.* l. XIV. c. 1. p. 203. ed. Colon. 1536.	E	E	A	A	I	E	I	I
55	1162	BELETH. *De Officiis.* c. 60. in Durandi *Ration. div. off.* p. 339. ed. Ven. 1577. . . .	E	I	E	E	I	E	I	I
56	1170	JEAN DE SALISBURY. *Epist.* 171. in *Bibl. Patr. Lugd.* t. XXIII. p. 468.	E	E	E	A	I	E	I	I
57	1179	L'ANONYME DE MARTÈNE. *Thes. Anecd.* t. I. p. 486.	A	A	A	A	A	A	A	A
58	1170	PIERRE DE RIGA. *Aurora.* ap. Hody. p. 655. col. 83.	A	A	A	A	A	A	A	A
59	1180	PIERRE DE CELLES. *Lib. de Panib.* c. 2. p. 285. ed. Paris 1671.	I	I	I	I	I	I	I	I
60	1198	PIERRE COMESTOR. *Historia scolastica.* . .	A	A	A	A	A	A	A	A
61	1200	PIERRE DE BLOIS. *De divis. et script. SS. Libr.* op. p. 599. ed. 1667.	A	A	A	A	A	H	A	A
62	1200	LA GLOSE ORDINAIRE.	E	E	E	E	E	E	I	I
63	1215	ALEXANDRE NECHAM. ap. Hody. p. 656. col. 87.	A	A	A	A	A	A	A	A
64	1250	VINCENT DE BEAUVAIS. *Specul. doctr.* l. XVII. c. 33. col. 1572. ed. 1624.	A	A	A	A	A	A	A	A
65	1250	CORRECTORIUM BIBLIÆ. ap. Hody. p. 656. col. 89.	A	A	A	A	A	A	A	A
66	1260	HUGUES DE SAINT-CHER. Dans ses *Commentaires.*	E	E	E	E	I	E	I	I
67	1270	JEAN DE GÈNES. ap. Hody. p. 657. col. 92.	E	E	E	E	I	E	I	I
68	1270	S. THOMAS D'AQUIN. Voy. l'*Index des Ecritures à la suite de ses œuvres.*	A	A	A	A	A	A	A	A
69	1320	GUILLAUME OCCHAM. *Dial.* part. III. tract. I. c. 16. p. CCXII. Lugd. 1494.	E	E	E	E	I	E	I	I
70	1320	JEAN HORNE. *Præf. sum. Jur. for. angl.* ap. Hody. p. 657. col. 93.	O	O	I	O	I	O	I	I
71	1324	GUILLAUME BRITO. *Corrector. nom. hebr.* ap. Hody. p. 657. col. 95.	A	A	I	A	A	A	I	I
72	1340	DE LYRA. *Comm. in S. Script.*	E	E	E	E	I	E	I	I
73	1340	HOLKOT. *Postilla super lib. Sap.* p. 3. Colon. 1689.	I	I	A	A	I	I	I	I
74	1350	THOMAS D'ANGLETERRE. Præf. *Comm. in Mach.* ap. Hody. p. 657. col. 91 et 98. . . .	E	E	E	E	I	E	I	I
75	1350	LA GLOSE SUR GRATIEN.	E	E	E	E	I	E	I	I
76	1360	PIERRE BERCHORIUS. *Reductor. moral.* ap. Hody. p. 658. col. 98.	A	A	I	I	I	A	I	I
77	1410	THOMAS WALDENSIS. *Doctrinale fidei.* l. II. c. 20. t. I. col. 348. ed. Venet. 1757. . .	A	A	A	A	A	A	A	A

Nos d'ordre.	Années de la publication.	NOMS DES CONCILES, DES PÈRES ET DES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES, ETC.	TOBIE.	JUDITH.	LA SAGESSE.	L'ECCLÉSIASTIQUE.	BARUCH.	I ET II DES MACHAB.	DAN. III, 24 ET XIII, XIV.	ESTHER X, 4-13 ET XI-XVI.
78	1433	JEAN DE RAGUSE, *dans le concile de Bâle*. Labbe *Coll. conc.* XII. 1147.	A	A	A	A	A	A	A	A
79	1439	EUGÈNE IV, *dans le concile de Florence*. Labbe XIII. 1206.	A	A	A	A	A	A	A	A
80	1450	MÉNARD, MOINE D'ISNAC. ap. Frœlich. in Nat. Alex. *Hist. eccl.* t. III. p. 327. ed. Zaccar.	A	A	A	A	A	A	A	A
81	1450	DENIS LE CHARTREUX. *Comm. in S. Script.* .	E	E	E	E	E	E	E	E
82	1454	TOSTAT. ÉV. D'AVILA. *Præf. in Paralip.* QUÆST. VII.	A	A	A	A	A	A	A	A
83	1459	S. ANTONIN. *Summa theol.* part. III. tit. 18. c. 6. §. 2.	E	E	E	E	I	E	I	I
84	1470	AUGUSTIN DATHI. *Orat. de laude S. Hieron.* p. LVIII. ed. Senis 1503.	A	A	A	A	A	A	A	A
85	1479	MAMOTRECTUS. Argentinæ 1487. et alibi. . .	A	E	A	A	A	A	I	I
86	1515	LE CARD. XIMÉNÈS. *Polygl.* Alcalæ. . . .	A	A	A	A	A	A	A	A
87	1519	ERASME. Vid. op. t. V. col. 92 et 1049. .	I	I	I	I	I	I	I	I
88	1520	LES ÉGLISES PROTESTANTES. ap. Gérard a Maestricht. *Canon S. Script.* etc. p. 13. . .	A	A	A	A	A	A	A	A
89	1528	SANCTES PAGNINUS. *Nova translatio.* Lugd. 1528.	I	I	I	I	I	I	I	I
90	1532	LUTHER. *Version de la Bible.*	E	E	E	E	I	E	E	E
91	1532	LE CARD. CAJÉTAN. ap. Hody. col. 121 et Catharin. *Annot. in dogm. Cajet.* p. 46. .	I	I	I	I	I	I	I	I
92	1540	LE CONCILE DE TRENTE. *Sess.* IV.	A	A	A	A	A	A	A	A
93	1562	L'EGLISE ANGLICANE ap. Niemeyer. *Collect. confess. eccl. Ref.* p. 602.	E	E	E	E	E	E	E	E
94	1618	LE CONCILE CALVINISTE DE DORDRECHT. *Sess.* X. *Actor.* p. 24.	O	O	O	O	O	O	O	O
95	1826	LA SOCIÉTÉ BIBLIQUE DE LONDRES.	O	O	O	O	O	O	O	O
		Canons publiés ou proposés par l'Eglise grecque.								
96	170	MÉLITON. ap. Euseb. *Hist. eccl.* l. IV. c. 26. p. 191. ed. Cantabr.	O	O	O	O	I	O	I	I
97		LE CANON APOSTOLIQUE LXXXV. ap. Bevereg. *Pand. can.* t. I. d. 56.	O	O	O	E	I	A	I	I
98		LES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES. l. II. c. 37. ap. Cotel. *Script. Patr. apost.* t. I. p. 261	O	O	I	I	I	O	I	I
99	254	ORIGÈNE. ap. Euseb. *Hist. eccl.* l. VI. c. 25. p. 289.	O	O	O	O	I	E	I	I
100	325	LE CONCILE DE NICÉE. ap. Blanchini. *Vind. can. Script.* p. CCCLXI.	A	A	A	A	A	A	A	A
101	371	LE CONCILE DE LAODICÉE. CAN. LXX. ap Bevereg. *Pandect.* t. I. p. 481.	O	O	O	O	A	O	I	I
102	373	S. ATHANASE. *Epist. festal.* t. I. p. 962. .	E	E	E	E	I	O	I	I
103	373	LA SYNOPSE ATHANASIENNE. t. II. p. 126. . .	E	E	E	E	I	O	I	I
104	386	S. CYRILLE DE JÉRUSALEM. *Catech.* IV. n. 33. p. 69. ed. 1721.	O	O	O	O	A	O	I	I
105	389	S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Carm.* XII. t. II. p. 261. ed. 1842.	O	O	O	O	I	O	I	O
106		S. AMPHILOQUE. *Iambi ad Seleucum.* ed. Combef. p. 132.	O	O	O	O	I	O	I	O
107	403	S. EPIPHANE. *Hæresi* LXXVI. n. 6. t. I. p. 941.	I	I	A	A	A	I	I	I
108	407	S. JEAN CHRYSOSTÔME. *Synops. S. Script.* t. VI. p. 312.	A	A	A	A	O	I	A	O
109	500	LE MANUSCRIT ALEXANDRIN.	A	A	A	A	A	A	A	A
110	566	JUSTINIEN. *Constit. ad Epiphan.* C. P. .	O	A	O	E	I	E	I	I

Nos d'ordre.	Années de la publication.	NOMS DES CONCILES, DES PÈRES ET DES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES, ETC.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	I et II des Machab.	Dan. III, 24 et XIII, XIV.	Esther X, 4-13 et XI-XVI.
111	610	Léonce de Byzance. *De Sectis.* Act. II. n. 1. ap. Galland. XII. 627.	O	O	O	O	I	O	I	O
112	680	Anastase-le-Sinaïte. *Anagog. contempl. in Hex. Bibl. Petr.* Colon. t. VI. part. I. p. 656.	I	I	I	I	I	I	I	I
113	691	Le concile de Trulle. Can. II. Labbe VI. 1140.	A	A	A	A	A	A	A	A
114	750	S. Jean Damascène. *De fide orth.* l. IV. c. 17. t. I. p. 283.	O	O	E	E	I	O	I	I
115	806	Nicéphore de C. P. ap. Montf. *Biblioth. Coislin.* p. 204.	E	E	E	E	A	I	E	O
116		La Stichométrie. ap. Coteler. *Scripta Patr. apost.* t. I. p. 8.	A	A	A	A	I	A	I	I
117	885	Photius *Syntagm. canon.* ap. Maï. *Spicil. roman.* t. VII. p. 131.	A	A	A	A	A	A	A	A
118	1110	Zonaras. *Comm. in Conc.* ap. Bevereg. *Pand. can.* t. I. p. 60. 75. 549.	A	A	A	A	A	A	A	A
119	1380	Balsamon. *Comm. in Conc.* ap. Bevereg. *Pand. can.* loc. cit.	A	A	A	A	A	A	A	A
120	1330	Nicéphore Calliste. *Jambi.* ap. Hody. p. 648. Col. 43.	E	E	O	O	I	O	I	O
121	1580	L'Eglise russe. Fabri. *Religio moscov.* p. 182. Spir. 1582.	A	A	A	A	A	A	A	A
122	1670	L'Eglise grecque schismatique. *Concil. Hierosol.* ap. Harduin. XI. 258.	A	A	A	A	A	A	A	A
123	1835	L'Eglise grecque schismatique, en Grèce. ap. Wenger. *Beitræge zur Kentniss.* etc. p. 263.	A	A	A	A	A	A	A	A
		Canons publiés ou proposés dans les Eglises orientales.								
	Siècles									
124	VII	Jacques d'Edesse. ap. Assemani. *Bibl. orient.* t. II. p. 499.	I	A	I	A	A	I	I	I
125	XIII	Bar-Hebræus. ap. Asseman. *Ibid.* t. II. p. 282.	I	I	A	A	I	I	I	I
126	XIV	Ebed-Jesu. ap. Asseman. t. III. p. 5. . . .	A	A	A	A	A	A	A	A
127	XVI	Abd-Jesu et l'Eglise de Chaldée. ap. Labbe X. 305.	A	A	A	A	A	A	A	A
128	XVII	L'Eglise nestorienne. ap. Asseman. *Bibl. orient.* t. IV. p. 236.	A	A	A	A	A	A	A	A
129	XVIII	L'Eglise arménienne d'après sa Bible, et M. E. Boré	A	A	A	A	A	A	A	A
130	XVIII	L'Eglise de Syrie. ap. Asseman. *Bibl. orient.* t. III. p. 7. in not.	A	A	A	A	A	A	A	A
131	XVIII	L'Eglise d'Abyssinie. ap. Assem. *Ibid.* p. 6. et Ludolph. *Hist. Æthiop.* l. III. c. 4. . .	A	A	A	A	A	A	A	A

SCHOLIE.

Quelque étendue que nous ayons donnée à cette deuxième section, il nous reste encore à faire quelques observations qui compléteront la question des livres deutéro-canoniques.

Selon Pallavicin et Fra Paolo Sarpi (1), lorsqu'au concile de Trente la question des livres canoniques fut agitée, il se forma dans l'assemblée plusieurs opinions. La première fut celle des pères qui voulaient qu'on fît deux classes différentes des livres sacrés, l'une de ceux qui avaient été reçus de tout temps comme canoniques, et l'autre de ceux dont on avait douté. Les partisans de cette opinion disaient que cette distinction avait été faite par saint Augustin, par saint Grégoire le Grand, en parlant des livres des Machabées, et par saint Jérôme; et ils ajoutaient que le cardinal Cajétan, dans une lettre dédicatoire au pape Clément VII, avait prétendu qu'on devait la suivre comme une règle infaillible. La seconde fut celle des pères qui demandaient qu'on divisât toute l'Ecriture en trois classes, dont l'une renfermerait les livres qui avaient toujours été reconnus comme canoniques; l'autre, qui contiendrait ceux que l'usage avait rendus certains de douteux qu'ils étaient auparavant, comme l'Apocalypse; une autre enfin qui ne contiendrait que ceux qui étaient encore douteux, comme les Machabées, etc. La troisième opinion fut celle des pères qui n'admettaient aucune distinction et demandaient qu'on déclarât tous les livres qui se trouvaient dans la Vulgate latine également canoniques. Cette dernière opinion prévalut; le concile fit en effet dans sa quatrième session la déclaration suivante : *Si quis libros integros cum omnibus suis partibus prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit... anathema sit.*

Quelques auteurs, entre autres le P. Lamy et Jahn, croient qu'il existe encore entre les livres proto et deutéro-canoniques une différence que le décret du concile a laissé subsister (2); mais ce sentiment nous paraît téméraire. Tous ces livres ont été également inspirés et sont également canoniques; ils doivent avoir pour tout catholique la même force et la même autorité. Toutefois on ne saurait disconvenir que les livres deutéro-canoniques n'ont point, dans les disputes avec les Juifs et les protestants qui les rejettent, le même degré d'autorité que les proto-canoniques.

(1) Pallavicin, *Hist. du Conc. de Trente, l.* VI, *c.* XI, *n.* 4. Sarpi, *Ibid. l.* II, *n.* 47.

(2) Lamy, *Apparat de la Bible, l.* II, c. II. J. Jahn, *Introd. in libr. V. T. pars* I, II, § 30.

ARTICLE II.

Livres apocryphes (1).

Avant le quatrième siècle, le mot *apocryphes* se prenait généralement dans le sens de *secrets,* et s'appliquait aux livres qu'on n'avait pas coutume de lire publiquement; mais depuis cette époque on l'emploie pour désigner les livres qui ne sont pas compris dans le Canon des Ecritures. Or ces livres se divisent en deux classes. La première contient les livres qui, bien que composés par des auteurs incertains, inconnus et sans autorité, peuvent être lus avec fruit. Ce sont les troisième et quatrième livres d'Esdras; le troisième et quatrième des Machabées; l'Oraison du roi Manassès, citée au livre deuxième des Paralipomènes, comme tirée des Paroles d'Osaï; le Psaume 151, ajouté à quelques éditions de la Bible des Septante; le Prologue du livre de l'Ecclésiastique; une petite Préface des Lamentations de Jérémie; un Discours de la femme de Job, écrit en grec et ajouté à la fin du deuxième chapitre de ce livre, et une Généalogie de Job également écrite en grec, et qui termine ce même livre.

La deuxième classe des livres apocryphes comprend tous ceux qui, composés soit par des rabbins, soit par des hérétiques, des impies ou des chrétiens peu éclairés, sont remplis d'histoires fabuleuses, d'erreurs et de mensonges. Ce sont les Psaumes d'Adam et d'Eve, le livre des Générations d'Adam; l'Evangile d'Eve; l'Ascension et l'Assomption de Moïse, la petite Genèse, le Testament des douze patriarches, etc., etc. A cette classe appartiennent encore plusieurs faux Evangiles, comme l'Evangile selon les Hébreux, les Egyptiens, les douze Apôtres; l'Evangile selon Pierre, Paul, Barthélemi, Matthieu, Thomas, André, Philippe, Thaddée, Barnabé, Nicodème; l'Evangile syriaque et les Evangiles de Basilidès, d'Apelle et de Tatien, les actes d'André, de Philippe, de Thomas, rejetés par le concile de Rome tenu sous le pape Gélase, etc. (2).

« Les critiques, dit Janssens, ne s'accordent pas sur la question de savoir s'il faut rapporter à la première classe des livres apocryphes, l'Epître de Jésus-Christ à Abgare ou Abagare, petit roi ou prince d'Edesse; les Actes de saint Paul et de sainte Thècle; l'Epître de saint Barnabé; le livre du Pasteur; les Canons dits des Apôtres; les Constitutions appelées *apostoliques*. On cite encore différentes Epîtres de saint

(1) Le mot *apocryphes* vient du grec ἀποκρύπτειν, *cacher, tenir secret.*

(2) Voy. Fabricius, *Codex Pseudoepigraphus. Vet. Test.* et *Codex Apocryphus Nov. Test.*

Paul adressées aux Laodicéens et à Sénèque ; aussi bien que plusieurs de Sénèque écrites à saint Paul (1). »

Nous aurons occasion dans l'Introduction particulière de parler des livres apocryphes de la première classe, et de plusieurs de ceux qui appartiennent à la deuxième.

Une remarque importante à faire, c'est que tous les pères de l'Eglise n'ont pas attaché le même sens au mot *apocryphe :* ainsi saint Cyrille de Jérusalem, sant Jérôme, saint Epiphane, les pères d'Afrique et la plupart des latins, paraissent l'avoir pris dans le sens de livres dont l'autorité n'avait pas encore été assez reconnue et suffisamment manifestée dans l'Eglise, pour qu'on les mît dans le Canon des divines Ecritures; tandis qu'Origène et la plupart des pères grecs semblent l'avoir restreint aux livres supposés par les hérétiques et infestés de leurs erreurs (2).

ARTICLE III.

Livres perdus.

Parmi les livres qui, sans jamais avoir fait partie du Canon des écrits sacrés, se trouvent cependant cités soit dans l'Ecriture elle-même, soit dans les pères de l'Eglise, il en est un certain nombre qui n'existent plus. Nous ne parlerons que de ceux dont les auteurs sacrés ont fait mention dans leurs ouvrages. Or ces livres sont : le Livre de l'Alliance (Exode, ch. XXIV, vers. 7); le Livre des Guerres du Seigneur (Nombr. ch. XXI, vers. 14); le Livre des Justes (Jos. ch. X. vers. 13, et 2 Rois, ch. 1, vers. 18); le Livre du Seigneur (Isaïe, ch. XXXIV, vers. 16); les Livres de Samuel, de Nathan, de Gad, de Séméias, d'Addo, d'Ahias, de Jéhu (1 Par. ch. XXIX, vers. 29, et 2 Par. ch. IX, vers. 29, 30, ch. XII, vers. 15, ch. XIII, vers, 22, ch. XX, vers. 24); le Livre des Annales des rois de Juda et d'Israël, très-souvent cité dans les livres des Rois, les Discours d'Osaï (2 Par. ch. XXXIII, vers. 19); les Actions d'Osias, écrites par Isaïe (2 Par. ch. XXVI, vers. 22); trois mille Paraboles, mille et cinq Cantiques et l'Histoire naturelle de Salomon (3 Rois, ch. IV, vers. 32, 33); l'Epître du prophète Elie au roi d'Israël (2 Par. ch. XXI, vers. 12); le Livre de Jean Hircan (1 Mach. ch. XVI, vers. 24, les Descriptions de Jérémie (2 Mach. ch. II, vers. 1); les Livres de Jason (*ibid.* vers. 24); enfin on cite encore parmi les livres perdus, la Prophétie d'Hénoch, citée par saint Jude (vers. 4); nous reviendrons sur ce dernier ouvrage en traitant de l'Epître de cet apôtre.

(1) J. H. Janssens, *Hermen. sacr. ch.* I, § 8. *Tom.* I, *pag.* 45. *Paris* 1833.

(2) Voy. Ellies Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible, l.* I, *c.* I, § 2; et Bossuet, *Projet de Réunion,* etc. *Lettre* XLI. *Tom.* XXVI, *n.* 34, *pag.* 491, *édit. de Lebel*,

Il se présente au sujet de ces livres plusieurs questions qui ont été traitées par quelques auteurs, mais sur lesquelles nous passerons fort légèrement, parce qu'elles offrent peu d'intérêt et peu d'importance. Ainsi, il s'agit de savoir si le nombre des livres perdus est aussi considérable que celui que nous venons de donner, et si ces mêmes livres étaient ou n'étaient pas canoniques.

1. Quant à la première question, nous pensons qu'on pourrait restreindre le nombre de ces livres. Il nous semble, par exemple, que le *Livre de l'Alliance*, dont il est parlé au ch. XXIV de l'Exode, n'est autre chose que le recueil des lois, des ordonnances et des instructions que Dieu avait données à son peuple, et qui sont décrites dans les chapitres précédents de l'Exode (1). Nous croyons également que le prétendu *Livre des Guerres du Seigneur,* cité au ch. XXI des Nombres, pourrait bien n'être qu'un simple récit, vu que le terme hébreu *sépher* (ספר) signifie proprement énumération, dénombrement, de là récit, et enfin une feuille en forme de lettre renfermant un récit, puisque Moïse s'en est servi au Deutéronome, ch. XXIV, vers. 1 et 3, pour exprimer la lettre de divorce que donnait le mari à sa femme quand il la renvoyait (2). D'autres raisons peuvent déterminer à restreindre encore le nombre des livres perdus; on peut les voir dans Dupin (3).

2. « On demande, dit Dupin, si ces livres cités dans l'Ancien Testament étaient canoniques. Cette question me semble assez inutile, puisqu'il ne nous en reste plus rien à présent. Il est certain qu'ils ne sont point canoniques au sens que nous avons expliqué, c'est-à-dire qu'ils n'ont jamais été dans le Canon des Juifs, ni dans ceux des chrétiens. Personne ne sait s'ils eussent dû y être mis, s'ils fussent restés, et que l'on eût été assuré de leur antiquité ; comme l'on ne sait point non plus s'ils étaient écrits par l'inspiration de Dieu, ou s'ils étaient des ouvrages des hommes (4). » Ceux qui soutiennent que ces livres n'ont point eu pour auteurs des hommes inspirés du Saint-Esprit, se fondent sur ce que la perte de ces écrits accuserait à la fois et la sagesse et la providence divines, qui doivent veiller à la conservation des oracles sacrés, et la fidélité de l'Eglise, qui ne peut laisser perdre le testament de son divin Epoux. Mais ces raisons sont plus spécieuses que solides. « Que faut-il en effet pour mettre à l'abri de tout reproche la sagesse de Dieu et la fidélité de l'Eglise? Il suffit que le livre perdu ait rempli la fin pour laquelle il a été inspiré. Or, n'a-t-il pas pu remplir cette fin sans exister dans tous les temps? Qui pourrait démontrer que la Providence n'a pas res-

(1) Voyez J. B. Glaire, *Le Pentateuque avec une traduction française et des notes philologiques*, etc. *Tom.* II. Exode, *pag.* 176, *not.*

(2) Voyez J. B. Glaire, *Ibid. Tom.* 1. Genèse, *pag.* 31, *not.*

(3) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. l.* I, *c.* I, § 8.

(4) *Ibid.*

treint son utilité dans l'Eglise à une époque limitée, et qu'en vertu de ses décrets elle ne l'a pas fait disparaître au moment même où, n'étant plus nécessaire, il n'aurait pu exister que pour l'abus! Personne sans doute. Mais alors on ne serait pas plus fondé à accuser l'Eglise d'infidélité dans le dépôt qui lui avait été confié, puisque cette perte pourrait ne provenir que de la malice des hommes, ou d'une disposition particulière de la providence de Dieu (1).

CHAPITRE QUATRIÈME.

DES TEXTES ORIGINAUX, DES PRINCIPALES VERSIONS DE L'ÉCRITURE SAINTE, ET DES BIBLES POLYGLOTTES.

SECTION I.

Des textes originaux de l'Ecriture sainte.

La question des textes originaux des livres saints a donné lieu à plusieurs autres que nous devons traiter dans ce chapitre.

QUESTION PREMIÈRE.

Dans quelle langue les livres saints ont-ils été écrits?

1. Les livres de l'Ancien Testament furent généralement composés en hébreu. Il faut cependant excepter le livre de la Sagesse, et le second des Machabées, qui furent écrits en grec. Quant au livre de Tobie, on ne sait pas d'une manière bien certaine s'il fut composé en hébreu, en grec ou en chaldéen, et on n'est guère mieux fixé sur le texte primitif du livre de Judith, que les uns prétendent être le chaldéen, d'autres le grec. On rencontre dans le premier livre d'Esdras, dans Daniel et dans Jérémie, plusieurs passages en langue chaldaïque. Les sept derniers chapitres d'Esther, les livres entiers de l'Ecclésiastique, de Baruch, et le premier des Machabées, ont bien été composés en

(1) J. H. Janssens, *Hermen. sacr. ch.* I, § 8. *Tom.* I, *pag.* 46, *not. Paris* 1833.

hébreu, mais le texte original en est perdu depuis fort longtemps.

2. Les livres du Nouveau Testament ont été composés en grec ; il n'y a que l'Evangile de saint Mathieu qui ait été écrit en hébreu, comme nous le verrons en son lieu ; mais on en a perdu le texte orginal.

A cette question s'en rattachent deux autres : la première, celle de savoir si les caractères alphabétiques existaient du temps de Moïse, et par conséquent si le Pentateuque a pu être écrit avec cette sorte de caractères; nous la traiterons dans l'Introduction particulière au Pentateuque ; la seconde, si les lettres appelées chaldaïques ou assyriennes, dont on se sert actuellement dans les Bibles hébraïques, étaient celles dont Moïse a fait usage dans ses livres, ou s'il a employé les caractères dits samaritains. Nous nous bornerons pour cette dernière question à renvoyer le lecteur à ce que nous en avons dit, en parlant du travail d'Esdras sur les Ecritures (Voyez page 58).

QUESTION DEUXIÈME.

De quelle manière les livres saints ont-ils été écrits?

Nous avons à examiner dans cette question la division des livres saints en sections, chapitres, versets, etc.; la ponctuation et les autres signes grammaticaux.

1. Les inscriptions antiques et les plus anciens manuscrits prouvent que dans l'origine le texte des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament a dû former une suite continue sans aucun intervalle entre les phrases, ni même entre les mots (1). Et ce qui peut justifier jusqu'à un certain point cette observation, c'est la multitude de leçons différentes auxquelles donnèrent lieu les diverses manières de diviser les phrases et les mots, lorsque dans la suite on sentit le besoin de ces distinctions.

Ainsi les anciens ne connaissaient pas la division des livres saints en chapitres et en versets. Cependant on croit assez généralement que les cantiques et les livres poétiques de l'Ancien Testament furent partagés en hémistiches par les auteurs eux-mêmes.

Les Juifs ont introduit dans leurs Bibles une division qui coupe entièrement le sens du texte et le partage en autant de versets séparés; cette division se fait au moyen d'un accent nommé *Sillouq*, c'est-à-dire *Soph-pasouq*, qui signifie verset terminé.

Les Juifs partagent encore la Bible en différentes sections plus ou moins considérables. C'est ainsi qu'ils distribuent le Pentateuque en *Parschiyyoth*, et les prophètes en *Haphtaroth* (2). Beaucoup de rabbins

(1) *Voyez* Montfaucon, *Palæographia græca, l.* I, *c.* IV.

(2) *Parschiyyoth* veut dire *sections*, et *Haphtaroth* signifie à la lettre *les ren-*

prétendent que c'est Moïse lui-même qui a ainsi partagé le Pentateuque en *Parschiyyoth;* mais les meilleurs critiques parmi eux veulent que ce soit Esdras; cette opinion est beaucoup plus probable.

Quant aux livres du Nouveau Testament, c'est dans le IIe siècle que, pour la commodité des lectures publiques, comme l'a remarqué Janssens (1), on commença à les diviser en *péricopes* ou sections très-courtes, et aux IIIe et IVe siècles en sections plus longues; toutefois la division n'était pas la même dans toutes les églises. Eusèbe dans son Epître à Carpianus, et dans les dix Canons des Evangiles, fit usage des petites sections. C'était celles que l'on admettait de préférence pour les Evangiles, et que l'on indiquait en marge.

La division des livres du Nouveau Testament par grandes sections s'appelle encore division par *titres,* parce qu'en tête de chacune de ces sections on mettait le sommaire ou le titre des différentes parties, qui étaient ensuite indiquées en marge par des chiffres.

Les anciens pères grecs et latins n'ayant pas la division des livres saints en chapitres et en versets, se contentaient de citer en gros le texte de l'histoire de chaque livre, comme on le voit par leurs ouvrages, où l'on ne trouve aucune indication de chapitres ou de versets. Ce fut, à ce qu'il paraît, jusqu'au Ve siècle que les livres du Nouveau Testament restèrent ainsi sans distinction de sections ou de chapitres, tant chez les Grecs que chez les Latins. Mais, à cette époque, on trouva commode de placer en tête de chaque livre un titre ou sommaire de son contenu. Comme ces sommaires indiquaient les diverses parties principales du livre, on finit par séparer ces parties elles-mêmes. Ces parties ou chapitres contenant uniquement le sujet indiqué par le titre, étaient ainsi beaucoup plus courtes que nos chapitres modernes, et furent en usage jusqu'au XIe siècle.

On est redevable de la division actuelle des livres saints en chapitres au cardinal Hugues de Saint-Cher, qui publia, au XIIIe siècle, une Bible avec de petits commentaires. Il subdivisa les chapitres en ajoutant à la

vois. On voit par le deuxième livre d'Esdras (VIII, 18) et par les Actes des Apôtres (XV, 21) que depuis la captivité de Babylone on lisait dans les synagogues, aux fêtes et aux jours du sabbat, quelques parties du Peutateuque; on voit encore par le Nouveau Testament (*Luc.* IV, 16-20. *Act.* XIII, 14, 15) qu'après la lecture de la loi de Moïse on lisait quelques passages des prophètes; or cet usage s'est conservé chez les Juifs; et comme c'est après la lecture des Prophètes que le peuple se retire, ou est *renvoyé* de la synagogue, on a donné le nom de *Haphtara* ou *le renvoi* à la partie elle-même du livre prophétique.

(1) J. H. Janssens, *Herm. sacr. ch.* IV, § 5. *Tom.* III, *pag.* 141, 142. *Paris,* 1833. On peut lire encore, sur tout ce qui fait la matière de cette Question, R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* I, *ch.* XXVII, XXVIII; et *Hist. crit. du N. T. ch.* XXXIII. Ellies Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible, l.* I, *ch.* XI. J. D. Michaëlis, *Introd. du N. T. Tom.* II, *ch.* XIII, *pag.* 594 *et suiv. trad. de J. J. Chenevière.*

marge les lettres A, B, C, D, pour faciliter les citations et les renvois.

Quant à la division des chapitres eux-mêmes en versets, comme elle existe maintenant, elle eut pour auteur Robert Estienne, célèbre imprimeur de Paris, qui l'introduisit dans son édition du Nouveau Testament de 1551.

2. La ponctuation et les autres signes grammaticaux paraissent avoir été inconnus aux auteurs sacrés : on ne sait positivement à quelle époque ces signes furent inventés ; ce qu'il y a de certain, d'après les différentes manières dont les mots sont joints ou divisés dans les anciens manuscrits, et d'après saint Augustin (1), c'est que jusqu'au ve siècle on ne trouve rien qui y ressemble dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Vers l'an 462, Euthalius, diacre d'Alexandrie, partagea les livres saints κατὰ στίχους, c'est-à-dire en petites sections ou incises, et en mettant dans la même ligne autant de mots qu'on devait en lire de suite pour avoir un sens. Cette espèce de division fut adoptée presque partout ; plus tard, pour ménager l'espace, et ne pas faire les volumes trop gros, après chaque incise (στίχος) ou fin de ligne, on mit un signe quelconque, comme une croix, un point, deux points, etc., et l'on continuait la ligne. Enfin, vers le IXe ou Xe siècle fut inventée la ponctuation régulière, et la *stichométrie* fut tout à fait abandonnée.

On croit assez généralement que ce fut au IVe siècle que les accents et les esprits furent introduits dans les livres saints pour ramener et maintenir la véritable prononciation, qui était tombée en désuétude. Ce qui est certain encore, c'est que les anciens manuscrits n'en portent pas les plus légères traces.

Quant aux points-voyelles qui se trouvent dans nos Bibles hébraïques, ils ne remontent point jusqu'aux écrivains sacrés, ils ont été successivement inventés et introduits plus tard dans le texte (2).

QUESTION TROISIÈME.

La langue hébraïque a-t-elle été vulgaire jusqu'à la captivité, et quand a-t-elle cessé de l'être?

L'auteur de l'article LANGUE HÉBRAÏQUE, dans le *Dictionnaire encyclopédique des Sciences et des Arts*, afin d'infirmer les arguments dont on se sert pour prouver l'intégrité et la vérité du Pentateuque, a prétendu que la langue hébraïque avait cessé d'être vulgaire dès le

(1) Aug. *De Civit. Dei, l.* I, c. III.

(2) Voyez dans le *Tome* II ou *Archéologie biblique,* faisant suite à l'Introduction générale, l'endroit où nous traitons de la langue hébraïque.

temps des juges, qu'elle était devenue une langue sacrée qui n'était plus connue que des prêtres, et que le reste du peuple n'entendait pas plus la Bible que les peuples de l'Inde n'entendent les Védas et le Zend-Avesta; ce qui a fourni un moyen facile aux prêtres, qui seuls avaient entre les mains tous les monuments sacrés, d'y ajouter ou d'y retrancher tout ce qui leur plaisait; et la grande preuve qu'il donne de cette étrange assertion, est l'immutabilité de la langue hébraïque, qui, si elle eût été vulgaire, eût dû s'altérer pendant l'espace de mille ans, tandis qu'on trouve dans tous les livres que nous possédons en hébreu une uniformité de diction, et une immutabilité de style, qui feraient presque croire que tous les livres qui composent le Canon hébreu sortent d'une même main et sont l'ouvrage d'un seul *auteur*. Avant de rétablir par quelques propositions la vérité des faits, nous ferons remarquer le peu de logique qu'il y a dans le raisonnement de notre adversaire.

Nous disons donc que quand il serait vrai que la langue hébraïque aurait cessé d'être vulgaire et n'aurait été connue que des prêtres, on ne serait nullement en droit de prétendre que tous ces prêtres ont conspiré entre eux pour interpoler le Pentateuque. En effet, trois motifs puissants s'opposent à cette prétention, le grand nombre de ces prêtres, le ministère des prophètes, la nature même des choses contenues dans le Pentateuque.

1. Et d'abord, il faut bien le remarquer, la classe des prêtres comprenait plusieurs milliers de personnes, et même une tribu tout entière. Or un si grand nombre rendait les falsifications tout à fait impossibles. Ajoutez à cela que le commerce continuel de ces mêmes prêtres avec le reste du peuple aurait encore empêché toute altération; car ce n'étaient pas des individus isolés comme les prêtres païens, mais c'étaient des hommes qui, après avoir rempli leurs fonctions dans le temple selon l'ordre de leurs familles, se séparaient des autres prêtres, qui leur succédaient dans l'exercice du ministère, pour venir se mêler au reste du peuple et habiter les villes qui leur étaient assignées.

2. Les prêtres n'étaient pas d'ailleurs les seuls auxquels les livres sacrés fussent confiés; les prophètes, dont le ministère était presque ordinaire, quoiqu'ils n'appartinssent pas toujours à la tribu sacerdotale, et qui reprochaient souvent aux prêtres eux-mêmes leurs prévarications, étaient aussi chargés de la conservation de ce dépôt sacré. Or, dans cet état de choses, ils n'auraient pas manqué de reconnaître et de signaler cette violation sacrilége faite aux oracles divins.

3. Enfin les choses contenues dans le Pentateuque n'étaient point des dogmes obscurs qu'on eût pu changer sans que le peuple s'en aperçût; c'étaient des faits publics continuellement rappelés à sa mémoire par ses cérémonies, ses fêtes, ses sacrifices et toute sa législation. Après cela, conçoit-on qu'il fût possible aux prêtres d'altérer au moins les

faits substantiels du Pentateuque, même dans l'hypothèse que la langue hébraïque ait cessé d'être vulgaire?

PREMIÈRE PROPOSITION.

La langue hébraïque n'a point cessé d'être vulgaire avant la captivité.

1. Il est certain que tous les livres qui ont été publiés jusqu'à la captivité ont été composés en hébreu, nos adversaires en conviennent : or, ils ont été composés dans une langue entendue du peuple, puisque ceux qui les ont écrits s'adressent non-seulement aux savants, mais au peuple, auquel ils reprochent de ne pas lire la loi, de mépriser leurs exhortations; puisqu'ils rapportent des faits dont il a été témoin, en entrant dans les plus petits détails sur sa conduite personnelle, religieuse et domestique. Or un écrivain ne serait-il pas tout à fait ridicule s'il se servait, dans ces circonstances, d'une langue étrangère et absolument inconnue à ceux auxquels il parle? Aussi ne peut-on citer aucun exemple d'une semblable folie.

2. Si la langue hébraïque a cessé d'être vulgaire dès le temps des juges, les Juifs ont dû parler pendant plusieurs siècles une langue différente de l'hébreu; mais cette langue particulière est une véritable chimère dont on ne trouve aucun vestige, et dont, par conséquent, personne ne saurait prouver l'existence. Car cette nouvelle langue devrait être naturellement celle des peuples voisins, par exemple des Chananéens, des Chaldéens, des Phéniciens, des Egyptiens. Mais d'abord les Chananéens et les Phéniciens, issus de la même souche, parlaient hébreu; les Chaldéens se servaient d'un idiome qui n'était pas compris par le vulgaire des Israélites, puisque du temps d'Ezéchias, Eliacim, fils d'Helcias, Sobna et Joahé, prièrent Rabsacès, l'envoyé de Sennachérib, de parler syriaque (1), afin que le peuple ne comprît pas ce qui se dirait entre eux, et que Rabsacès, qui voulait se faire entendre, parla la langue des Juifs : « Dixerunt autem Eliacim, filius Helciæ, et Sobna, et Joahe, Rabsaci : Precamur ut loquaris nobis servis tuis syriace; siquidem intelligimus hanc linguam, et non loquaris nobis judaice, audiente populo qui est super murum... Stetit itaque Rabsaces, et exclamavit voce magna judaice (2). » Enfin les Egyptiens parlaient une langue qui, bien qu'elle renfermât un assez grand nombre de mots communs aussi à la langue hébraïque, était cependant bien différente des idiomes sémitiques.

(1) En hébreu *arâmîth* (ארמית) c'est-à-dire *en araméen*. Or, l'idiome araméen avait pour dialectes le syriaque et le chaldéen, qui diffèrent tous les deux de la langue hébraïque.

(2) 4 *Reg*. XVIII, 26, 28.

3. Il n'est pas impossible de rendre raison de cette immutabilité de l'hébreu, qui, comme on le prétend, aurait dû nécessairement avoir lieu dans le cas où cette langue eût été vulgaire; car d'abord, plus une langue est simple, plus elle s'apprend vite et plus on la retient facilement : or, telle est la nature de la langue hébraïque; rien de plus simple, puisque ses racines n'ont que trois lettres, que ses verbes n'ont que deux temps, et que tout son système grammatical se forme d'une manière aussi facile que naturelle (1). En second lieu, quand une langue est formée, elle s'altère plus difficilement; c'est ainsi que le grec et le latin n'ont guère varié pendant plusieurs siècles, et que la langue arabe est restée presque toujours la même depuis Mahomet. Or la formation de la langue hébraïque, remontant jusqu'à l'antiquité la plus reculée, et cette langue étant regardée par les Juifs comme une langue sacrée, a dû être conservée plus soigneusement que toute autre. Enfin le changement de religion et de gouvernement, l'invention des arts et des sciences, le mélange avec les peuples étrangers, causes principales qui amènent le changement des langues, ont dû influer très-peu sur celle de la nation juive jusqu'à la captivité de Babylone; car ce peuple n'a changé ni de religion ni de gouvernement; il a toujours eu les mêmes juges, les mêmes prêtres, le même sacerdoce, le même livre de la loi, ce code de tous les devoirs, qui, étant entre les mains du roi et du peuple, servait de règle à tous, et qui, assidûment médité par les prophètes et les autres écrivains sacrés, était comme le type et le moule de toutes leurs compositions. Le peuple juif ne s'est point appliqué aux arts ni aux sciences; il n'a rien inventé en ce genre; enfin il ne se mêlait point avec les peuples étrangers : la loi lui défendait même de contracter alliance avec eux, de prendre leurs mœurs et leur langage; et s'il a imité quelquefois les abominations des Chananéens, qu'il a soumis à son empire, ce commerce ne pouvait nullement altérer sa langue, puisque les Chananéens parlaient hébreu.

DEUXIÈME PROPOSITION.

La langue hébraïque ne cessa point d'être vulgaire immédiatement après la captivité.

Les rabbins, suivis par plusieurs critiques protestants et catholiques, prétendent que la captivité produisit une grande révolution dans la nation juive, et que le peuple revint à Jérusalem ayant oublié et entièrement perdu sa propre langue, au point qu'il n'entendait plus que celle

(1) Voyez dans le *Tome* II ou *Archéologie biblique*, faisant suite à l'Introduction générale, ce que nous avons dit de la langue hebraïque.

des Babyloniens, qu'il avait apprise pendant son exil. Les incrédules n'ont pas manqué de profiter de cette concession pour prétendre à leur tour qu'il était facile à Esdras et à tout autre faussaire de changer et d'altérer les livres sacrés. Mais l'assertion des rabbins, qui est sans aucun fondement, se trouve pleinement réfutée par les raisons suivantes :

1. La captivité, dont le plus long terme est de soixante-dix ans, ne dura réellement que cinquante-trois ans pour la plus grande partie du peuple juif, puisque ce n'est que dix-huit ans depuis la prise du roi Joachim, où commence l'époque des soixante-dix années, que la plus grande partie du peuple fut transportée à Babylone : or, il est impossible que tout un peuple perde sa langue naturelle dans un si court espace de temps. Les protestants français, réfugiés en Hollande et en Prusse depuis plus d'un siècle, continuent à parler français. Les Juifs espagnols, chassés d'Espagne depuis plus de trois siècles, parlent encore à Constantinople la langue espagnole. Mais ce qui rend encore ce changement total plus incroyable, c'est que les Juifs, pendant la captivité, ne furent point forcés de rompre tout commerce entre eux ; l'histoire de Susanne, et le discours d'Ezéchiel, adressé à tout le peuple réuni, montrent évidemment au contraire qu'ils n'étaient point dispersés, mais qu'ils vivaient ensemble selon leurs lois, et qu'ils exerçaient même des jugements. Ajoutons qu'il y avait en exil une multitude de prêtres et de lévites qui devaient plus facilement conserver leur langue, et même en rafraîchir la mémoire aux autres Juifs, à qui ils adressaient des instructions et des paroles de consolation. On avance, il est vrai, qu'ils n'avaient aucun exemplaire des livres sacrés ; mais cette assertion est tout à fait gratuite. Comment, en effet, un peuple si soigneux d'ailleurs de conserver sa généalogie, aurait-il pu négliger de conserver ces saints livres, qui faisaient dans l'exil son unique consolation ? Enfin tous les Juifs ne furent pas transportés à Babylone, et parmi ceux qui revinrent, il y en avait qui avaient vu le second temple : or tous ceux-là devaient avoir conservé leur langue naturelle. Ainsi il n'y a aucun moyen de justifier l'opinion des rabbins sur ce point.

2. Si le peuple juif, au retour de la captivité, n'eût plus entendu l'hébreu, les prophètes qui ont prophétisé depuis ce retour auraient dû écrire leurs livres en langue chaldaïque ; cependant Esdras, Néhémie, Daniel, Aggée et Zacharie, qui ont rempli leur ministère prophétique depuis cette captivité, ont tous écrit en hébreu.

3. Il est certain par plusieurs endroits du deuxième livre d'Esdras que le peuple entendait l'hébreu après la captivité, puisqu'il y est dit : qu'on lisait la loi, et que le peuple comprenait parfaitement cette lecture : *intellexerunt cum legeretur* (1). Enfin, il est dit qu'on distin-

(1) 2 *Esdr.* VIII, 8.

guait facilement les enfants que les Juifs avaient eus des femmes étrangères en ce qu'ils ne savaient pas parler hébreu, et que leur langage était un mélange d'hébreu et d'un idiome étranger : *Et nesciebant loqui judaice, et loquebantur juxta linguam populi et populi* (1).

TROISIÈME PROPOSITION.

Depuis la captivité la langue hébraïque s'altéra insensiblement, et devint enfin le dialecte syro-chaldéen.

1. Il faut convenir que dès le temps même de la captivité la langue hébraïque dut recevoir quelques changements qui portèrent atteinte à sa pureté. Comme tous les Juifs qui revinrent de Babylone avaient appris le chaldéen, ils introduisirent dans leur langue plusieurs mots et plusieurs tournures particulières à ce dialecte; ce qui était d'autant plus facile qu'il y a entre ces deux langues la plus grande affinité. Cette altération augmenta dans la suite des temps, à mesure que les Juifs revenaient de la captivité; car il en revint à différentes reprises, avec Zorobabel, avec Esdras, avec Néhémie, et même après Néhémie. Or tous ces Juifs qui avaient été élevés dès leur plus tendre enfance à Babylone, et qui ne savaient que le chaldéen, devaient naturellement introduire beaucoup de chaldaïsmes daus la langue de la Palestine.

2. Les Juifs, même depuis la captivité, ne furent jamais parfaitement libres. Toujours dépendants des rois de Perse, et continuellement obligés de traiter avec les Babyloniens, il leur fallait connaître la langue de leurs maîtres et en faire un usage habituel. Or cet état de choses dut nécessairement accréditer de plus en plus l'idiome babylonien, de manière que l'ancienne langue cessa peu à peu d'être vulgaire, et que le peuple finit par ne plus parler que le syro-chaldéen.

QUATRIÈME PROPOSITION.

Le syro-chaldéen était la langue vulgaire des Juifs au temps de Jésus-Christ.

Cette proposition a été contestée par plusieurs savants. D'abord le père Hardouin a prétendu que Jésus-Christ et les apôtres avaient parlé

(1) *Ibid.* XIII, 24. Le texte porte à la lettre *la langue d'un peuple et d'un peuple,* idiotisme hébreu qui veut dire *de deux peuples différents;* ces enfants en effet parlaient *à moitié la langue d'Azot,* qui était la langue naturelle de leurs mères, et en partie l'hébreu qu'ils tenaient de leurs pères.

latin, et que la Bible latine existait déjà de leur temps (1). Vossius a soutenu de son côté que le langage hellénistique était la langue vulgaire des Juifs au temps de Notre-Seigneur (2). Cette opinion de Vossius a été renouvelée par Diodati, jurisconsulte de Naples (3), par Binterim, prêtre catholique d'Allemagne (4), etc. Mais nous soutenons avec la plupart des critiques que c'est le syro-chaldéen qu'on parlait vulgairement du temps de Jésus-Christ, et voici les raisons qui nous servent de fondement;

1. L'Ecriture nous fournit plusieurs passages qui semblent ne laisser aucun doute sur la vérité de notre proposition. Et d'abord Notre-Seigneur appelle Simon-Pierre *Barjona* et *Cephas;* il donne aux enfants de Zébédée le nom de *Boanergès;* quand il ressuscite la fille de Jaïre, il lui dit : *Talita cumi;* il commence sa prière au jardin des Oliviers par le mot *abba;* lorsque sur la croix il rend le dernier soupir, il s'écrie : *Eli, Eli, lamma sabacthani*, mots et phrases qui sont tous tirés du syro-chaldéen. Or Jésus-Christ dans ces circonstances, et dans plusieurs autres semblables, a évidemment employé la langue vulgaire des Juifs; car par ces mots et par ces prières il voulait exprimer quelque chose qui fût entendu par ceux à qui ou devant qui il parlait. Le seul motif qui aurait pu porter le Sauveur à ne point se servir du langage vulgaire dans ces circonstances, eût été de citer les livres saints dans leur langage sacré ; mais, dans ce cas, il aurait nécessairement employé l'hébreu.

2. On lit au vingt et unième chapitre des Actes des Apôtres, qu'un tribun demanda à saint Paul s'il entendait le grec : *Græce nosti?* Or cette question eût été ridicule si le grec avait été la langue des Juifs. De plus, il est dit au même endroit que saint Paul parla hébreu aux Juifs, et qu'il fut écouté avec beaucoup d'attention : *Cum autem audissent quia hebræa lingua loqueretur ad eos, magis præstiterunt silentium.*

3. Le témoignage de Joseph n'est pas moins formel. Cet auteur dit en effet qu'il avait composé son histoire d'abord dans la langue de son pays, et qu'ensuite il la traduisit en grec. Il assure de plus qu'après avoir été instruit dans la langue et les sciences de son pays, il avait ensuite étudié le grec, dont il avoue n'avoir jamais pu prendre l'accent;

(1) J. Harduinus, *Commentar. in Nov. Test. passim.*

(2) Vossius, *Resp. ad iter. P. Sim. Obj.*

(3) Diodati, *De Christo græcè loquente dissertatio, quâ ostenditur græcam, sive hellenisticam linguam cum Judæis omnibus ipsi adeò Christo Domino et apostolis nativam ac vernaculam fuisse. Neapoli* 1767.

(4) Jos. Binterim. *Propemticum ad problema criticum : Sacra Scriptura N. T. in quo idiomate originaliter ab apostolis edita fuerit? A. R. D. P. Marcellino Molkenbuhr, Franciscano, SS. Theologiæ doctore, nuper propositum. Moguntiæ* 1822.

enfin, il rapporte qu'au siége de Jérusalem, il harangua les Juifs en hébreu : or, tous ces passages de Joseph prouvent évidemment que les Juifs au temps de Jésus-Christ ne parlaient ni latin ni grec, mais un langage qui leur était propre, et qui ne peut être autre que le syro-chaldéen, auquel on donnait dans un sens large le nom d'hébreu.

Si d'un côté nous ne balançons pas à regarder l'opinion du père Hardouin comme un pur paradoxe qui ne mérite pas qu'on le réfute, de l'autre, nous pensons que le sentiment de Vossius et de Diodati, surtout tel qu'il a été défendu par Binterim, offre en sa faveur des raisons auxquelles une critique judicieuse doit donner quelque attention. Cependant, après les avoir examinés nous-mêmes avec soin, nous sommes resté convaincu qu'elles ne prévalaient point sur les arguments que nous venons de produire en faveur du syro-chaldéen, et que si elles peuvent prouver que le grec était très-répandu dans la Palestine, elles ne sauraient démontrer qu'il y était répandu au point d'avoir détruit et effacé l'ancienne langue des Juifs.

QUESTION QUATRIÈME.

La langue hébraïque est-elle utile pour l'intelligence de l'Ecriture?

Plusieurs protestants ont prétendu que la connaissance de la langue hébraïque était absolument nécessaire pour entendre les livres saints. Quelques hébraïsants, sans aller aussi loin, ont néanmoins soutenu que la langue hébraïque était si nécessaire, qu'on ne pouvait sans elle défendre suffisamment la religion et entendre les Ecritures de manière à procurer l'édification de la foi et des mœurs. D'autres, tombant dans une extrémité opposée, ont jeté le plus grand discrédit sur l'étude des lettres hébraïques, et ont voulu les faire passer pour entièrement inutiles. Pour nous, qui ne saurions adopter aucune de ces deux opinions extrêmes, nous établissons, comme le seul véritable, le sentiment exprimé dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

La connaissance de l'hébreu n'est pas absolument nécessaire, mais elle est très-utile pour l'intelligence des livres saints.

1. Il n'est pas difficile, ce semble, de prouver la première partie de notre proposition.

1° Et d'abord nos adversaires ne sauraient citer un seul passage de l'Ecriture où la nécessité de connaître l'hébreu se trouve formulée. La tradition n'est pas plus favorable à leur opinion,

2° Quant aux protestants, il est vrai que selon eux l'Ecriture étant l'unique règle de la foi, et devant être expliquée par le sens privé de chacun, l'intelligence en est indispensable à tous les chrétiens; ce qui est dire en effet que tous les chrétiens sans exception sont obligés d'apprendre la langue hébraïque. Mais cette seule conséquence doit suffire à tout esprit raisonnable pour lui faire abandonner le principe même d'où elle découle.

3° Pour réfuter dignement les hébraïsants qui prétendent que sans la connaissance de l'hébreu on ne pourrait défendre suffisamment la religion, ni entendre les Ecritures de manière à procurer l'édification de la foi et des mœurs, il suffit de faire observer que les pères et la plupart des pasteurs ont, sans la connaissance de l'hébreu, conservé suffisamment le dépôt de la foi et des mœurs, et ont su édifier les fidèles.

2. Mais si la connaissance de l'hébreu n'est pas absolument nécessaire, on ne saurait disconvenir qu'elle est d'une grande utilité pour donner de nos livres saints une connaissance plus parfaite. Mais donnons quelques preuves de notre assertion.

1° La principale étude d'un ecclésiastique doit être, selon l'abbé Fleury, l'Ecriture sainte. « Qu'il commence à la lire dès l'enfance, dit ce judicieux écrivain, qu'il continue cette lecture si assidûment pendant toute sa vie, que tout le texte sacré lui soit extrêmement familier : quand il l'apprendrait toute par cœur, il ne ferait que ce qui était assez commun dans les premiers siècles, même de la part des laïques. » Mais si l'étude de l'Ecriture sainte doit être, comme dit Fleury, l'étude principale et continuelle d'un ecclésiastique, il semble qu'il ne doit négliger aucun des moyens qui peuvent l'aider à y réussir : or la connaissance de la langue dans laquelle les livres saints ont été composés est un moyen au moins très-utile pour les bien entendre; car ce qu'il y a de plus important dans les Ecritures, c'est le sens littéral, qui est la base de tous les autres sens : or la connaissance du texte original est un moyen très-efficace pour bien saisir ce sens littéral, qui, résultant du sens propre et naturel des mots, n'est quelquefois parfaitement compris que par la connaissance de la langue dans laquelle ces mots sont employés. Les versions les plus parfaites n'expriment point toutes les richesses de l'original. Chaque langue a un tour qui lui est particulier et qu'on ne peut bien exprimer dans une autre langue. Le traducteur ne s'attache ordinairement qu'à un sens, il représente l'original par l'endroit par lequel il l'a vu, il l'explique comme il l'a entendu : ainsi il détermine souvent ce qui n'est point déterminé, de sorte qu'en lisant sa version on y voit quelquefois plutôt ses pensées que celles de l'auteur. Qui oserait dire qu'on comprend aussi bien les beautés d'Homère ou de Virgile par le moyen d'une traduction, que quand on les lit dans l'original? Mais si cela est vrai d'un livre grec ou latin, malgré l'analogie que ces langues

ont avec la nôtre, à plus forte raison le faut-il dire de nos originaux sacrés, dont la langue est bien moins rapprochée de nos idiomes modernes, et dont les mots singulièrement énergiques ne peuvent être complètement rendus dans une autre langue. C'est ce qu'ont éprouvé tous ceux qui ont traduit les Ecritures, et c'est ce que nous atteste en particulier l'auteur du Prologue de l'Ecclésiastique : *Deficiunt,* dit-il, *verba hebraica quando translata fuerint ad alteram linguam.* Mais c'est surtout dans les endroits obscurs et ambigus que la connaissance du texte original paraît plus indispensable, puisque la latitude des sens qu'il présente est seule capable de les éclaircir et de les déterminer. Quand par exemple on produit un testament dont le sens est ambigu, s'en rapporte-t-on à une traduction, quelque fidèle qu'on la suppose? n'a-t-on pas toujours recours à l'original? La source n'est-elle pas plus claire et plus pure que les ruisseaux? Par conséquent, quand il s'agit du testament de Dieu, infiniment plus important que toutes les dispositions des hommes, doit-on avec plus de raison avoir recours à la source sacrée d'où sont sorties toutes les interprétations des hommes. Ceux qui ne connaissent que les versions, comme on l'a déjà remarqué avec raison, ne voient que par les yeux d'autrui : ils ressemblent à celui qui, prosterné dans le vestibule, contemple de loin les mystères : mais celui qui lit le texte vénérable dans nos livres sacrés, entre avec les prêtres jusque dans le sanctuaire et devient le témoin de tout ce qui s'y fait de plus sacré. Le premier se désaltère aux ruisseaux, qui s'affaiblissent en s'éloignant de leur source ; et le second boit à la source même et se rassasie de la plénitude de la vérité : *Plenius et securius de fonte bibitur.*

2° Il est du devoir d'un théologien de combattre les juifs, les hérétiques et les incrédules : or la connaissance de l'hébreu lui est très-utile pour le faire avec succès. En effet, la controverse que nous avons avec les Juifs roule principalement sur le sens des prophéties que nous appliquons à Jésus-Christ. Or nous ne pouvons démontrer ce sens prophétique, du moins de manière à leur fermer la bouche, sans recourir au texte original, puisqu'ils n'admettent point l'autorité de notre Vulgate; et la preuve, c'est que les théologiens qui ont le mieux défendu le sens des prophéties, tels que Huet, Witasse, Hooke et Legrand, ont tous été obligés de recourir à la langue sainte, comme nous le voyons par leurs ouvrages. De même, il est difficile de réfuter les protestants sur tous les points sans recourir aux textes originaux, puisqu'ils prétendent qu'au moins en quelques endroits notre Vulgate est infidèle. Quant aux incrédules, qui ne cessent de nous objecter les absurdités et les contradictions qu'ils croient trouver dans les Ecritures, on est quelquefois obligé de les rappeler aux textes originaux, dont la vraie leçon suffit en bien des cas pour faire disparaître toutes ces prétendues contradictions. On n'a qu'à lire les ouvrages des hébraïsants et des commentateurs alle-

mands de nos jours, ou si l'on veut encore, les *Lettres de quelques Juifs* par l'abbé Guénée, et les *Réponses critiques* de l'abbé Bullet, pour voir combien la langue sainte peut servir à lever les difficultés des Ecritures, et à anéantir les objections des incrédules.

3° Le texte hébreu est très-certainement authentique, comme nous allons le démontrer; la Providence a veillé à la conservation de cet original sacré, afin que les objections que nous faisons aux Juifs soient sans réplique, et que les Ecritures, qu'ils ont entre les mains, les convainquent et les ramènent à Jésus-Christ. La version Vulgate, déclarée authentique par le saint concile de Trente, n'est qu'une traduction de ce texte si respectable. Saint Jérôme et saint Augustin nous disent que lorsque les exemplaires ou les versions varient, c'est aux textes originaux qu'il faut recourir pour lever cette ambiguité (1). « Ut veterum librorum fides, dit saint Jérôme, de hebræis voluminibus, examinanda est, ita et novorum græci sermonis normam desiderat (2). » Cette maxime a même été adoptée par l'Eglise et se lit dans le droit Canon; et c'est encore en vertu de cette maxime que, depuis le concile de Trente, Sixte V et Clément VIII ont fait corriger la Vulgate d'après le texte original. Ainsi le texte hébreu n'étant point étranger à l'Eglise, puisque d'après ses lois on doit dans quelques cas y avoir recours, il faut donc qu'il se trouve quelqu'un qui soit capable de l'entendre et de l'expliquer; et ne serait-ce pas honteux que ceux dont les lèvres doivent être les dépositaires de la science sacrée, fussent obligés de consulter des laïques, ou même des Juifs, pour en avoir le véritable sens? Il ne faut donc point s'étonner si l'Eglise a encouragé dans tous les temps l'étude des langues sacrées. On sait avec quels applaudissements elle accueillit les travaux d'Origène sur l'Ecriture sainte. La version de saint Jérôme, malgré ses contradictions, reçut l'approbation des évêques et remplaça l'ancienne Italique, quoique vénérable par son antiquité et son long usage. Ses doctes commentaires sur les prophètes, commentaires dans lesquels il fait un si grand usage de la langue hébraïque, lui ont fait donner par l'Eglise le nom de docteur excellent dans l'interprétation des Ecritures. Depuis le IXe siècle jusqu'au temps de la réforme, il y a eu une multitude de savants hommes, principalement de l'ordre de saint Dominique, qui se sont appliqués à l'étude de l'hébreu. Le concile général de Vienne, tenu sous Clément V, arrêta que dans les universités il y aurait une chaire d'hébreu. Le pape Paul V voulait qu'on préférât dans la collation des dignités ceux qui avaient la connaissance des langues savantes. Adrien VI et Clément VII ont pareillement encouragé ce genre d'études. Enfin il existe des brefs de Benoît XIV et de Pie VI adressés à ceux qui s'appli-

(1) Aug. *De doctr. christ, l.* II, *c.* XI, *n.* 10.
(2) Hier. *Epist. ad Lucinium Bœticum.*

quaient à l'hébreu, pour leur servir de félicitations et d'encouragements. D'après toutes ces autorités, nous pouvons conclure que c'est l'intention de l'Eglise qu'il y ait dans son sein au moins quelques personnes qui s'appliquent à l'étude de la langue originale des Ecritures.

4º Nous avons encore l'autorité des pères et des hommes les plus judicieux, qui ont regardé cette étude comme très-utile; car sans parler d'Origène, saint Jérôme, qui avait enseigné l'hébreu à sainte Paule et à ses deux filles, Eustochie et Blésille, en conseillait l'étude même à des femmes. Aussi sainte Paule et ses deux filles Blésille et sainte Eustochie avaient fait de grands progrès dans l'hébreu. Saint Augustin, quoique ignorant lui-même cette langue, va jusqu'à dire que la connaissance de l'hébreu et du grec est nécessaire pour l'intelligence des Ecritures (1).

Les plus grands théologiens qui ont existé depuis la renaissance des lettres, tels que le père Morin, le père Thomassin, le père Petau, Sirmond, Mabillon, Montfaucon, ne pensaient pas autrement. Au reste on ne pourrait citer un seul interprète de réputation qui n'ait connu la langue hébraïque. Saint Ignace, cet homme si sage, voulait qu'on l'enseignât dans sa société, et nous trouvons dans le *Directorium studiorum* les règles spéciales que doit suivre le professeur d'hébreu. Les théologiens scholastiques n'ont pas moins reconnu l'utilité de l'hébreu. Alphonse de Mendoza, docteur de Salamanque, soutient que sans la connaissance de cette langue on ne saurait être un parfait théologien : « Dico non posse vere dici theologum qui in hebraicis litteris non mediocriter fuerit institutus. » Sanctès Pagnin dit également que sans le secours des langues bibliques nous ne saurions traiter l'Ecriture d'une manière convenable . « Ne sacras tractemus litteras, nisi instructe iis linguis, sine quibus ut par est profecto tractari nequeunt. » A ces témoignages ajoutons celui du père Lamy : « La langue hébraïque a une énergie que les autres langues ne sauraient égaler. Quoique tout le monde ne soit pas obligé d'apprendre l'hébreu, un grand nombre de pieux personnages, parmi lesquels on compte de saintes femmes et de jeunes vierges, ont cru qu'il ne fallait point négliger l'étude d'une langue dont DIEU s'est servi pour parler aux hommes. Les Canons ordonnent aux théologiens, et à ceux qui par leur position sont obligés d'expliquer la parole de DIEU aux peuples, de bien apprendre l'hébreu. Et en effet n'est-ce pas une chose honteuse (absurdum) qu'un ambassadeur n'entende pas les ordres du roi son maître, et qu'il ait besoin d'un interprète qui lui explique ses dépêches? On raconte que Thémistocle vou-

(1) « Et latinæ quidem linguæ homines, quos nunc instituendos suscepimus, duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebræâ scilicet et græcâ, ut ad exemplaria præcedentia recurratur, si quam dubitationem attulerit latinorum interpretum infinita varietas (Aug. *De Doct. Christ. l.* II, *c.* XI, *n.* 16). »

lant demander quelque chose au roi de Perse et s'entretenir avec lui, employa une année entière à apprendre le persan, plutôt que de se servir d'un truchement. Que ne doivent donc point faire ceux qui sont obligés de s'entretenir non une fois, mais tous les jours avec le souverain maître du monde, de porter ses ordres aux peuples et de lui présenter leurs vœux? (1) » Enfin l'abbé Fleury, qui était plutôt canoniste qu'hébraïsant de profesion, après avoir mis au rang des études curieuses celle du grec, des langues orientales et même des langues modernes, dit dans son *Traité des études* : « J'excepte néanmoins la langue hébraïque pour le respect de l'Ecriture sainte, qu'il est difficile de bien entendre sans en avoir quelque teinture : j'estime utile à l'Eglise qu'il y ait toujours des ecclésiastiques qui la sachent, quand ce ne serait que pour imposer silence aux hérétiques qui veulent s'en prévaloir et pour travailler à la conversion des Juifs dans les pays où il y en a. »

Difficultés qu'on oppose à l'étude de l'hébreu, et Réponses à ces difficultés.

Il semblerait que les preuves que nous venons de donner en faveur de l'utilité de la langue hébraïque sont assez nombreuses et assez fortes pour convaincre les esprits libres de préjugés; cependant voici les objections que nous entendons faire encore tous les jours.

Obj. 1° Les pères de l'Eglise ont très-bien entendu l'Ecriture et ont solidement défendu la religion sans la connaissance de l'hébreu.

2° La Vulgate ayant été déclarée authentique, est plus sûre que l'original, qui peut être corrompu; nous pouvons d'ailleurs profiter des versions et des commentaires des hébraïsants.

3° L'hébreu est une langue difficile, et l'utilité qu'on en retire ne compense pas le temps qu'on y perd.

Rép. Ces objections nous paraissent bien peu fondées.

1° Quoique les pères aient suffisamment entendu l'Ecriture dans ce qui concerne la foi et les mœurs, il est certain que dans les choses qui regardent la critique, et qui font la matière des objections des incrédules de nos jours, ils n'ont pu donner des réponses aussi claires et aussi péremptoires que nos auteurs polémiques avec le secours des langues.

2° La Vulgate est authentique, c'est-à-dire que dans les choses substantielles elle est conforme à l'original; mais cette authenticité ne préjudicie nullement à l'autorité de la vérité hébraïque, et n'empêche point que dans plusieurs cas la Vulgate ne rende pas la force de l'original, et qu'elle ne s'en écarte même quelquefois. Il est donc très-utile d'avoir recours à l'original d'où elle est sortie, afin de la mieux comprendre et

(1) B. Lamy, *Apparatus biblicus, l.* II, *c.* III.

de la ramener à la vérité. Quant aux travaux des hébraïsants, ils sont très-utiles sans doute, quand on sait les apprécier, mais sans cela ils embarrassent plus qu'ils ne guident et n'éclairent.

3° Il est faux que la langue hébraïque soit si difficile et demande tant de temps; l'expérience que nous en faisons nous-même tous les jours nous a prouvé que B. Walton ne s'est point trompé en assurant que l'hébreu demandait dix fois moins de temps que la langue grecque; et, en effet, sa grammaire est beaucoup plus simple que la grammaire grecque; et ses mots sont incomparablement moins nombreux que ceux du grec.

QUESTION CINQUIÈME.

Les textes originaux de l'Ecriture n'ont-ils pas été altérés?

Les originaux qui ont été écrits de la main même des écrivains sacrés sont sans doute authentiques, et si nous les avions encore, on n'aurait pas le plus léger prétexte d'élever des doutes à leur égard; mais nous avons perdu depuis longtemps ces autographes précieux, et il ne nous est resté que des copies. Il s'agit donc de savoir si ces copies sont parvenues à nous sans altération, c'est-à-dire si elles sont conformes aux originaux. Comme la question est également applicable au texte hébreu de l'Ancien Testament, au Pentateuque samaritain, et au texte grec du Nouveau Testament, nous allons établir l'intégrité de ces trois textes.

ARTICLE I.

De l'intégrité du texte hébreu de l'Ancien Testament.

Les Juifs en général prétendent que le texte hébreu actuel est entièrement conforme aux originaux; la raison sur laquelle ils se fondent, c'est que les Massorèthes ont non-seulement fait disparaître toutes les fautes qui s'y étaient glissées, mais qu'ils ont encore rendu impossible toute interpolation au moyen des règles qu'ils ont données pour le transcrire. Cette opinion a été embrassée, au moins quant à la première partie, par les protestants, qui ont d'autant plus d'intérêt à la soutenir, que toutes leurs versions ont été faites sur le texte hébreu. Il y a eu et il y a encore des catholiques qui pensent de même.

D'un autre côté, plusieurs critiques, tant parmi les protestants que parmi les catholiques, ont prétendu que les textes originaux avaient été corrompus, soit par la malice des Juifs et des hérétiques, soit par la négligence criminelle qu'ils avaient mise dans la conservation de ces dépôts

sacrés. Sans toutefois prétendre que les Ecritures hébraïques aient été essentiellement corrompues, le père Morin de l'Oratoire a commencé à jeter des doutes sur leur pureté (1); mais son système a été perfectionné par Cappel (2), par Vossius (3) et le père Pezron (4), qui ont soutenu expressément que le texte hébreu actuel était corrompu, et qu'il fallait tout le réformer sur la version des Septante.

Ces deux opinions nous ont semblé s'écarter également de la vérité; c'est pourquoi nous ne craignons pas d'établir les propositions suivantes :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le texte hébreu de l'Ancien Testament n'est pas exempt des fautes de copistes.

1. Une intégrité parfaite et absolue qui aurait garanti le texte sacré des fautes de copistes, demanderait un miracle continuel; c'est-à-dire que Dieu eût rendu tous ces scribes infaillibles, pour qu'ils n'aient jamais eu la possibilité de se tromper; or, rien n'exige ce miracle perpétuel. Pour que l'Ecriture soit la règle de notre foi et de nos mœurs, il n'est pas nécessaire qu'elle soit exempte de ces légères fautes; il suffit que tout ce qui sert à nourrir notre foi et à corriger nos mœurs s'y conserve sans altération. La parole de Dieu obtient alors son but, et la Providence n'est plus obligée de maintenir cette rigoureuse intégrité.

2. Il est certain que ce miracle n'est pas arrivé, car, s'il eût eu lieu, tous les manuscrits hébreux devraient s'accorder non-seulement pour les choses essentielles, mais encore pour celles de moindre importance; or c'est ce qu'on ne voit ni dans les manuscrits modernes, ni dans les manuscrits anciens. Les manuscrits modernes, qui ont été faits sur la Massore, quoique plus conformes entre eux, parce qu'ils ont été corrigés d'après les mêmes principes, ne s'accordent cependant pas parfaitement, puisque les Juifs orientaux et occidentaux ne lisent pas de la même manière certains endroits de la Bible. Les différentes leçons de Ben-Ascher et de Ben-Nephtali, qu'on imprime dans toutes les Bibles juives, sont une nouvelle preuve qu'il n'y a pas un accord parfait entre tous les manuscrits. Enfin le nombre infini de variantes recueillies par Kennicott et l'abbé de Rossi ne permettent pas le plus léger doute sur ce point.

(1) J. Morin. *Exercit. biblicæ.*
(2) L. Cappel, *Critica sacra.*
(3) J. Vossius, *De septuaginta interpret.*
(4) P. Pezron, *Antiquité des temps, rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes, où l'on prouve que le texte hébreu a été corrompu par les Juifs; avec un Canon chronologique depuis le commencement du monde jusqu'à Jésus-Christ.*

Les manuscrits anciens n'offrent pas un accord plus parfait; car d'abord les auteurs de la Massore avouent que, lorsqu'ils ont entrepris leur travail, les manuscrits présentaient de grandes et de nombreuses variations. En second lieu, la version des Septante a été faite sur d'anciens manuscrits. Il en est de même de celles de Symmaque, de Théodotion, d'Aquila et des autres éditions grecques : or ces versions ne s'accordent pas avec celles que nous avons aujourd'hui. Il faut donc qu'il se soit glissé des fautes dans quelques exemplaires.

DEUXIÈME PROPOSITION.

Le texte hébreu de l'Ancien Testament n'a point été corrompu dans les choses essentielles (1).

Quand on connaît la vénération des Juifs pour leurs livres saints, quand on sait qu'ils ont toujours rendu une sorte de culte à chaque mot et même à chaque lettre qui y est contenue, il est impossible de croire qu'ils aient jamais pu, à aucune époque de leur histoire, se dépouiller de ce sentiment naturel. Il n'est pas un israélite, même aujourd'hui, qui ne frémirait d'horreur si on lui proposait de porter la main sur la loi de Moïse ou sur les prophètes. Cependant, si les Juifs s'étaient rendus coupables de ce crime, c'eût été avant ou après la venue de Jésus-Christ : or, il est incontestable qu'il n'y a eu d'interpolation pendant aucun de ces deux intervalles.

1. Nous avons deux témoins irrécusables de l'intégrité du texte hébreu avant Jésus-Christ. Philon nous assure que les Juifs avaient conservé les livres de Moïse sans y avoir changé un seul mot (2); et Joseph affirme également que ce peuple a pour les livres sacrés un si profond respect et une si grande vénération, que depuis une longue suite de siècles jamais personne n'a osé y rien ajouter, ni en rien retrancher (3). C'est pour cela que saint Justin semblant soupçonner les Juifs d'avoir corrompu le texte hébreu, Tryphon dit qu'il considère un crime de cette nature comme bien plus grave que celui d'adorer le veau d'or, de consacrer les enfants aux idoles, de les faire passer par le feu, et de tuer les prophètes.

2. Saint Jérôme, dont le témoignage est d'un si grand poids dans cette matière, était si convaincu de la fidélité avec laquelle les Juifs

(1) Il faut bien remarquer que nous réfutons ici des catholiques, et que nous pouvons par conséquent nous servir de principes admis par tout théologien orthodoxe; ce que nous ne pourrions faire contre les Juifs ou les protestants.

(2) Philo, *Apud Euseb. Præpar. evang. l.* VIII.

(3) Joseph. *Cont. Apion, l.* I, § 8.

avaient conservé les Ecritures hébraïques jusqu'à son siècle, qu'il ne pouvait trop se récrier contre ceux qui, de son temps, accusaient ce peuple d'avoir falsifié leur texte original : « Si l'on prétend, dit ce père, qu'une telle altération s'est faite après la venue de Dieu, notre Sauveur, et après la prédication des apôtres, je ne pourrais m'empêcher de rire aux dépens de ceux qui croient que le Sauveur, et les apôtres, et les évangélistes, ont cité les Ecritures en la manière qu'elles devaient ensuite être corrompues par les Juifs (*ut Salvator et evangelistæ et apostoli ita testimonia protulerint, ut Judæi postea falsaturi erant* (1). Ce même père dit encore : « Si quelqu'un ose dire que les Juifs ont, dans la suite des temps, falsifié les livres hébreux, qu'il écoute ce qu'Origène a répondu à cette objection (*huic quæstiunculæ*), dans le huitième volume de ses Commentaires sur Isaïe, où il dit que Notre-Seigneur, ni les apôtres, qui reprenaient si bien les autres crimes des docteurs de la loi et des pharisiens, n'auraient jamais manqué de leur reprocher celui-ci comme le plus énorme de tous (2). »

Saint Justin faisait remarquer aux Grecs que c'était une providence de Dieu sur l'Eglise chrétienne, que d'avoir inspiré aux Juifs le désir d'être les fidèles dépositaires des livres de l'Ancien Testament, devenus ceux du Nouveau (*hi libri, qui religionis nostræ proprii sunt*) ; et la raison qu'il en donnait, c'est que si c'était l'Eglise qui tirât de son sein les Ecritures, les ennemis de la vérité auraient quelque prétexte de soupçonner de la fraude; mais que les tirant de la Synagogue, il est clair et manifeste que ces saints livres ont été composés par de saints personnages pour former la doctrine de l'Eglise (3).

Saint Augustin va plus loin encore, il ne craint pas de dire qu'il faudrait être insensé pour croire que les Juifs, dispersés par toute la terre, eussent pu s'accorder entre eux pour introduire des changements dans leur texte sacré, quelque perversité et quelque malice qu'on leur suppose (4).

3. Plusieurs auteurs ont prétendu que cette falsification du texte hébreu s'était faite depuis saint Jérôme, mais cette opinion est absolument dénuée de preuves; car, comme l'a déjà remarqué Dupin, la version de saint Jérôme, qui a été faite sur l'hébreu, se trouvant généralement conforme à ce texte, aussi bien que les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, ce sont autant de monuments contre cette prétendue falsification, et l'on défie ceux qui soutiendraient ce sentiment de produire

(1) Hier. *Comment. in cap.* VI. *Isaiæ.*

(2) *Ibid.*

(3) Just. *Dialog. cum Tryph.* § 73.

(4) « Absit ut prudens quispiam, vel Judæos cujuslibet perversitatis atquæ malitiæ tantùm potuisse credat in codicibus tam multis et tam longè latèque dispersis. (Aug. *De Civit. Dei, l.* XV, *c.* XIII). »

des passages de quelque importance où la version de saint Jérôme soit différente du texte hébreu actuel. C'est pourtant ce qu'il leur faudrait faire, s'ils voulaient donner quelque vraisemblance au sentiment qu'ils soutiennent (1).

4. Ce qui rend encore impossible toute accusation de ce genre, c'est d'un côté l'existence parmi les Juifs de deux sectes rivales et ennemies, les Rabbanites et les Caraïtes; les premiers sont partisans outrés de la tradition, les derniers ne reconnaissent que la lettre du texte. Si donc les Massorèthes avaient fait les plus légères falsifications, les Caraïtes ne les auraient jamais adoptées, et nous devrions trouver de la discordance dans leurs manuscrits, ce qui n'est certainement pas.

5. Une autre preuve encore non moins forte, c'est que parmi le grand nombre des chrétiens qui depuis saint Jérôme ont cultivé avec succès la langue hébraïque, et parmi une multitude de critiques profonds qui se sont livrés avec une ardeur et une constance incroyables à l'étude et à l'examen le plus sévère du texte hébreu, il ne s'en est pas trouvé un seul qui ait élevé la voix contre cette prétendue interpolation.

6. Mais si les Juifs avaient été capables de corrompre leurs Ecritures, en haine de la religion chrétienne, comme le supposent nos adversaires, « peut-on s'imaginer, dit le père Fabricy, qu'ils auraient épargné tous ces magnifiques oracles, qui sont le fondement de notre foi, et qui heurtent de front leur incrédulité, quelques efforts qu'ils fassent pour en éluder la force? Ils ne l'ont point fait; ils ont donc laissé en leur entier et la loi et les prophètes, et tout ce qui appartient au corps des Ecritures. Ils ont mieux aimé nous fournir des armes contre eux que d'oser porter des mains sacriléges sur la parole de Dieu (2). »

Il est vrai que quelques pères semblent quelquefois leur faire ce reproche, mais il faut bien remarquer que ces saints docteurs ne jugeaient de ces prétendues altérations que relativement à la version des Septante, qu'ils comparaient avec les traductions grecques d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque, dans lesquelles ils trouvaient des passages qui méritaient d'être repris. Comme c'était un sentiment presque généralement reçu dans les premiers temps de l'Eglise, que la version des Septante avait été faite par une inspiration divine, la plupart des anciens pères la regardaient comme l'unique règle de leurs disputes contre les Juifs, tandis que ceux-ci opposaient constamment le texte hébreu comme l'original auquel il fallait avoir recours pour décider les questions controversées (3). De là on s'imaginait que tout ce qui était dans la version des Septante, et qui ne se lisait point dans l'hébreu, avait été malicieusement retranché par les Juifs.

(1) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible, l.* I, *ch.* IV, § 4.
(2) G. Fabricy, *Des titres primitifs de la revélation. Tom.* I, *pag.* 154.
(3) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* I, *ch.* XVII.

Un autre motif qui justifiait les récriminations des anciens pères, c'est que la seconde version d'Aquila, dont les Juifs faisaient le plus grand cas, changeait dans certains endroits le vrai sens que les Septante avaient donné aux prophéties. On peut comparer entre autres la célèbre prophétie d'Isaïe, chap. VII, vers. 14. Ainsi, il ne s'agissait pas dans cette controverse de savoir si les Juifs avaient réellement corrompu les textes originaux de nos divines Ecritures : l'objet de la dispute roulait seulement sur les traductions qu'en avaient faites les Juifs; et, en ce sens, les pères pouvaient très-bien les accuser de pervertir nos livres sacrés.

Ces preuves sont sans doute suffisantes pour établir l'intégrité du texte hébreu actuel dans les choses essentielles, et pour montrer combien les Juifs ont toujours été éloignés de corrompre les Ecritures sacrées confiées à leurs soins. « C'est un fait, dit le père Fabricy, que le préjugé ou l'ignorance sont seuls capables d'obscurcir ou de faire méconnaître. Abandonnons à eux-mêmes tous ces demi-critiques, qui ne comptent pour rien tant de témoignages de l'antiquité touchant la délicatesse des Juifs de tous les temps et de tous les pays sur la conservation de ce précieux dépôt, et sur leur respect pour les livres saints (1). »

ARTICLE II.

De l'intégrité du Pentateuque samaritain.

1. Le Pentateuque samaritain n'est autre pour le fond que le Pentateuque hébreu tel qu'il était avant la captivité de Babylone et avant Esdras, c'est-à-dire écrit en anciens caractères hébreux, appelés aujourd'hui samaritains; tandis que le Pentateuque des Juifs proprement dit contient le texte hébreu, mais en caractères chaldaïques. Pour bien juger de l'intégrité de ce Pentateuque, il faut connaître son origine, qui se rattache à l'histoire même des Samaritains; or, voici en quelques mots l'histoire de ce peuple.

L'Ecriture nous apprend que sous Roboam, fils de Salomon, dix tribus se séparèrent de celles de Juda et de Benjamin, et qu'elles choisirent

(1) G. Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation, tom.* I. *pag.* 160. Outre les ouvrages que nous venons de citer en faveur de l'intégrité du texte hébreu actuel, il en est beaucoup d'aûtres que l'on peut consulter; nous signalerons en particulier : Martianay, *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate, contre le livre de l'Antiquité des temps.* Le Quien, *Défense du texte hébreu et de la version Vulgate, servant de réponse au livre intitulé, l'Antiquité des temps*, etc. (du P. Pezron). Jo. Gottlob Carpzovius, *Critica sacra.* Petr. Guarin, *Præf. in Grammat. heb. et chald.* Rob. Bellarminus, *De verbo Dei.* Brianus Walton, *Prolegom. ad Biblia polyglotta.* — En traitant de la Critique, à la suite du chap. v, nous ferons connaître les éditions principales du texte hébreu.

Jéroboam pour leur roi : ce qui établit deux royaumes différents, celui de Juda, dont la capitale était Jérusalem, et celui d'Israel ou des dix tribus, dont Samarie, bâtie par Omri, l'un des successeurs de Jéroboam, devint la capitale (1). Elle nous apprend encore que les dix tribus ayant été déportées en Assyrie par Salmanasar, ce prince envoya à Samarie, pour les remplacer, une colonie composée d'habitants de Babylone, de Cutha (2), d'Avah, d'Emath et de Sépharvaïm. Mais comme ces peuples étaient idolâtres et qu'ils adoraient de fausses divinités, le vrai Dieu, qui voulait être adoré dans ce pays, lança contre eux des lions qui les dévoraient. Sur la demande qu'ils lui en adressèrent, le roi d'Assyrie, qu'on croit être Assaradon (3), leur envoya un des prêtres qui avait été emmenés captifs de Samarie, pour leur apprendre la manière dont ils devaient honorer le vrai Dieu. Mais tout en adorant le Seigneur, ils continuèrent à servir les dieux des nations d'où ils tiraient leur origine (4). Ils vécurent ainsi sous les rois d'Assyrie, sans avoir beaucoup de commerce avec les Juifs, mais sans qu'on sache aussi qu'il y ait eu entre eux des discordes et des inimitiés. Leur aversion et leur haine mutuelles datent donc du moment où, après la captivité de Babylone, les Samaritains s'opposèrent au rétablissement du temple et de la ville de Jérusalem (5). Il est important de remarquer que cette animosité allait jusqu'à leur interdire tout commerce entre eux et même jusqu'à les empêcher de se parler (6). Aussi l'auteur de l'Ecclésiastique voulant marquer l'éloignement et l'horreur que les Juifs devaient avoir pour les Samaritains, fait dire à Dieu : « Il y a deux peuples que mon âme abhorre, et le troisième, qui n'est pas un peuple, et que je hais : ce sont ceux qui habitent sur le mont Sér, les Philistins, et le peuple insensé qui demeure dans Sichem (7). » Cette inimitié devint plus forte encore lorsque Manassé, dépouillé du sacerdoce pour n'avoir pas voulu répudier la fille de Sanaballat, gouverneur de Samarie (8), se retira dans cette ville au-

(1) 3 *Reg.* XII.

(2) C'est de Cutha que vient le nom de Cuthéens qu'on a donné à ces peuples, parce que la plus grande partie était sans doute de ce pays ; on les a appelés dans la suite Samaritains, et ce nom seul leur est resté.

(3) Compar. 1 *Esdr.* IV, 3.

(4) 4 *Reg.* XVII.

(5) 2 *Esdr.* II, 10, 19. IV, 1, 7, 8.

(6) *Joan.* IV, 7, 9.

(7) *Eccli.* L, 27, 28. Les habitants de Séir étaient les Iduméens, et Sichem la ville principale de Samarie.

(8) Le deuxième livre d'Esdras au ch. XIII, vers 27, ne nomme pas Manassé, il le désigne seulement par sa qualité de fils de Joïada, fils lui-même d'Eliasib, grand prêtre, et de gendre de Sanaballat Horonite. C'est l'historien Joseph qui nous a appris son nom, et qui nous a donné les détails suivants sur les Samaritains. Voyez ses *Antiq.* *l.* XI, *c.* VII, VIII.

près de son beau-père, et bâtit sur la montagne de Garizim un temple dans lequel il offrit des victimes comme on en offrait dans le temple de Jérusalem. Plusieurs Juifs ayant suivi l'exemple de Manassé, se retirèrent à Samarie pour y vivre avec plus de liberté; de sorte que les Samaritains devinrent une nation composée de ces peuples venus de l'Orient et de plusieurs véritables Juifs. Quant à la religion, il paraît que dès lors ils abandonnèrent le culte des idoles pour s'attacher uniquement à celui du vrai Dieu : c'est du moins l'opinion commune. Depuis ce temps-là, les Samaritains ont toujours considéré le temple de Garizim comme le siége de leur religion, et oubliant qu'ils descendaient des Cuthéens, ils se sont toujours donnés pour les vrais Israélites qui ont conservé l'observation de la loi mosaïque dans toute sa pureté, et ont prétendu à une succession non interrompue de grands prêtres descendants en droite ligne de Phinéès, fils d'Eléazar et petit-fils d'Aaron. Ptolémée, fils de Lagus, s'étant rendu maître de la Judée et de Samarie, transporta un certain nombre de Juifs et de Samaritains en Egypte, sans compter qu'il y eut beaucoup de Juifs qui s'y retirèrent volontairement, y étant attirés soit par la fertilité du pays, soit par la générosité avec laquelle Ptolémée les traitait; mais ils conservèrent dans ce pays la même antipathie qu'ils avaient en Palestine, et ils ne cessèrent d'être en contestation au sujet des temples de Jérusalem et de Garizim (1). Enfin Jean Hircan, l'un des fils du grand prêtre Simon, prit Samarie, la fit démolir sans épargner le temple de Garizim, qu'il rasa deux cents ans après qu'il avait été bâti (2). Hérode le Grand fit bien rebâtir un temple dans la ville qu'il éleva sur les ruines de l'ancienne Samarie, mais les Samaritains ne voulurent pas s'en servir; ils continuèrent à offrir leurs sacrifices sur un autel qu'ils avaient dressé sur la montagne même de Garizim (3). Enfin, chassés de Samarie par Alexandre le Grand, ils se retirèrent à Sichem, aujourd'hui Naplouse, dans la Palestine, où ils se trouvent encore. Quoique réduits à une trentaine de familles, ils ne contractent aucune union étrangère, ils se marient entre eux. Ils croient, comme au temps de Jésus-Christ (4), que c'est sur la montagne de Garizim que Dieu veut être adoré. Ils ont fidèlement conservé le Pentateuque, et c'est la seule partie de l'Ecriture qu'ils reconnaissent. La célébration de la Pâque sur le mont Garizim est pour eux chose sacrée, aussi bien que la circoncision, l'observance du sabbath et les autres fêtes prescrites par la législation mosaïque; ils sont même plus exacts et plus supertitieux observateurs de la loi que les Juifs, et ils poussent aussi loin qu'eux leur horreur pour

(1) Fl. Joseph. *Antiq. l.* XII, *c.* I.
(2) *Ibid. l.* XIII, *c.* XVII.
(3) Joseph. *Antiq. l.* XV. *c.* II. *sub finem.*
(4) *Joan.* IV, 20.

l'idolâtrie; enfin, comme les Juifs, ils attendent un Messie qu'ils nomment *Hathab* (1).

2. Quant à l'origine du Pentateuque, elle a donné lieu à plusieurs sentiments (2), parmi lesquels trois seulement méritent l'attention de la critique : le premier suppose que les anciens Samaritains n'ont connu le Pentateuque qu'après la captivité de Babylone, lorsque Manassé, gendre de Sanaballat, se retira à Samarie, parce que ce fut alors qu'ils le firent copier en caractères samaritains, sur des exemplaires juifs; le second est de ceux qui veulent que le prêtre qui fut envoyé par Assaradon pour enseigner aux Samaritains la loi de Dieu, leur apporta un exemplaire du Pentateuque; le troisième enfin est soutenu par les critiques qui prétendent que le Pentateuque n'a jamais cessé d'exister et d'être connu dans le royaume d'Israël, formé par les dix tribus schismatiques, et que par conséquent il n'a pas été nécessaire que ce prêtre y apportât ce livre.

On a cherché à établir le premier de ces sentiments sur la conformité qui se trouve entre le Pentateuque samaritain et celui des Juifs, conformité telle, que le peu de différence qu'on y remarque s'explique parfaitement par l'inadvertance du copiste qui, en transcrivant le Pentateuque en caractères samaritains, a pris une lettre hébraïque pour une autre qui lui ressemblait, comme le Heth (ח), par exemple, pour le Hé (ה) qui, comme on le voit, a presque la même forme (3). Cette raison n'est pas péremptoire : pourquoi en effet s'étonner de la conformité

(1) On peut voir à ce sujet les poëmes samaritains publiés par G. Gesenius sous le titre de *Carmina Samaritana codicibus Londinensibus et Gothanis, Lips.* 1824. « D'après les objections faites par plusieurs critiques, dit M. Wiseman, Gesenius n'est pas disposé à soutenir que ce verset (le 15 du ch. XVIII du Deutéronome) renferme une allusion au Messie, et il convient qu'il peut être différemment interprété. Mais comme nous savons que le mot employé, *le Hathab* (le convertisseur), est le nom samaritain qui signifie Messie, il n'y a pas lieu, ce semble, de se départir de la première interprétation de Gesenius. En tout cas, son commentaire place les preuves que nous donnons pour établir que les Samaritains croyaient à la venue d'un rédempteur, sur un pied plus sûr qu'auparavant. (Nicolas Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée, tom.* II, *pag.* 262 *de la traduction française.*) » Plusieurs savants, entre autres Scaliger, Ludolf et S. de Sacy, sont entrés en relation avec ces restes du peuple samaritain. Voyez S. de Sacy, *Mémoire sur l'état actuel des Samaritains, Paris* 1812. A la page 7 de ce mémoire, l'auteur dit : *Il est vraisemblable que les Israélites demeurés dans les dix tribus formaient la plus grande partie de la population.* Ce n'est pas l'opinion générale ; pour nous en particulier nous ne saurions l'adopter ; il nous semble qu'il n'est pas facile de la concilier avec le texte de l'Ecriture.

(2) J. G. Carpzovius, *Critica sacra. P.* II. *c.* IV, § 3, *n.* 2.

(3) Voy. R. Simon, *Hist. crit. du V. Test. l.* I, *ch.* X. Humphrey Prideaux, *Hist. des Juifs, l.* VI, *an* 409 *avant Jésus-Christ.*

de ces deux Pentateuques? n'est-ce donc pas le même texte? Et après tout, si cette conformité était aussi grande qu'on le suppose, elle serait une preuve incontestable de la fidélité des deux exemplaires; mais il y a assez de différence entre l'un et l'autre pour établir, comme vérité, que le Pentateuque samaritain n'a pas été copié mot à mot sur le texte hébreu actuel, et que c'est un véritable original. Quant aux prétendues variantes causées par la ressemblance des lettres, elles sont en très-petit nombre, elles ont pu d'ailleurs arriver par hasard (1) ou être faites à dessein pour conserver chez les Samaritains une prononconciation différente de celle des Juifs.

On peut ajouter que la haine excessive qui existait entre les deux peuples ne permet pas de supposer que les Samaritains aient consenti à recevoir des Juifs, leurs mortels ennemis, le Pentateuque. « Nec placet eorum opinio, dit Pareau, qui post exsilii judaici finem Samaritanis demùm exstitisse suum Pentateuchum arbitrantur. Nam nemo nobis unquàm persuadeat, eos à Judæis, quibus indè ab ipsorum in patriam reditu vehementer inviderent, facilè quocumque tandem serioris istius ætatis tempore libros sacros accepisse (2). » Enfin, si les Samaritains n'avaient reçu le Pentateuque que du temps de Manassé, ils auraient eu non-seulement le Pentateuque, mais encore les autres livres sacrés des Juifs; car ils n'avaient aucune raison qui pût les empêcher de les recevoir avec le Pentateuque. Gesenius, qui soutient ce sentiment, ne donne pas des raisons assez puissantes pour l'établir solidement (3).

Les défenseurs du second sentiment conviennent que l'Écriture ne dit

(1) B. Walton, *Proleg. in Bibl. polygl.* XI, *n.* 12.

(2) J. H. Pareau, *Institutio interpretis Veteris Testamenti. P.* 1, *s.* I, *c.* III, § 6, *obs.* 3, *pag.* 66, 67. Cet argument nous paraît, comme à la plupart des critiques, d'un grand poids; cependant tout le monde ne l'admet pas. Voy. E. W. Hengstenberg (*Die Authentie des Pentateuches, erster Band, S.* 39), qui prétend que cette haine était au contraire pour les Samaritains un motif d'emprunter des Juifs leur Pentateuque.

(3) Voyez-le dans *Comment. de Pentat. Samaritani origine, indole et auctoritate;* et dans *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift :* mais voyez en même temps la judicieuse remarque de J. E. Cellérier dans son *Introd. à l'Anc. Test. pag.* 429-430; ou bien encore l'excellente dissertation allemande qui a pour titre : *Quelques doutes contre l'opinion nouvellement adoptée, que le Pentateuque samaritain n'est point une preuve de la haute antiquité du Pentateuque* et qui a été insérée dans *Archiv. für die Theologie und ihre neuste Litteratur herausgegeben von* D. Ernst Gottlieb Bengel, *dritter Band. S.* 626 ff. L'auteur de cette dissertation expose en peu de mots les arguments sur lesquelles repose le sentiment généralement reçu sur cette question, et combat par des preuves qui paraissent sans réplique les objections de Gesenius. Quant à l'assertion de Hengstenberg, elle se trouve complètement réfutée, quoique d'une manière indirecte, par ces mêmes preuves. Nous reviendrons au reste sur le Pentateuque samaritain, dans l'Introduction particulière aux livres de Moïse.

pas d'une manière explicite que le prêtre israélite envoyé à Samarie par Assaradon y apporta le Pentateuque ; mais, disent-ils, peut-on raisonnablement en douter? Ce prêtre fut envoyé pour faire connaître la loi et le culte du vrai Dieu ; or, pouvait-il enseigner tous les détails d'une loi surchargée d'observances minutieuses et de cérémonies multipliées à l'infini, sans en avoir au moins un exemplaire? Pouvait-il s'exposer aussi imprudemment au danger de rendre sa mission inutile? Il connaissait toute la sévérité de cette loi; il savait qu'une légère inadvertance, qu'un simple oubli de quelque cérémonie suffisait pour rendre coupable. De plus, le peuple devait entendre lire la loi tous les sept ans, les rois devaient l'écrire et l'avoir auprès d'eux ; c'était prescrit par la loi elle-même : or, tout cela exigeait qu'on en eût au moins un exemplaire. Pareau, que nous venons de citer, pense que dans l'histoire des Samaritains il n'y a aucune autre époque aussi favorable à l'origine de leur Pentateuque (1). R. Simon lui-même, quoiqu'il semble adopter une opinion contraire quelques lignes plus bas, avoue en parlant de ce prêtre, qu'*il y a de l'apparence qu'il apporta aux Samaritains un exemplaire de la loi qu'il allait leur enseigner* (2). Carpzovius, dont l'excellente critique est généralement reconnue, est encore de ce sentiment (3).

Enfin, ceux qui soutiennent le troisième sentiment se fondent sur ce que dès l'origine du schisme des dix tribus, Jéroboam, en établissant parmi elles l'idolâtrie, fit observer pour les faux dieux le même cérémonial que Moïse avait prescrit pour le vrai Dieu, et pour cela les prêtres idolâtres eurent toujours besoin du rituel de Moïse. Ils disent encore que la loi mosaïque ne cessa point d'être la loi civile, et que les prophètes Elie, Elisée et les autres, ont constamment exhorté le peuple a rendre au Dieu de leurs pères le culte qui est prescrit dans la législation mosaïque, et à se conformer à tous ses commandements, ce qui suppose encore l'existence d'un exemplaire au moins du Pentateuque de Moïse. Ce sentiment, qui a été embrassé par Bergier, Rosenmüller et plusieurs autres écrivains (4), nous paraît cependant moins probable que le second ; car, quoique Jéroboam ait prescrit l'observance des lois

(1) « Nullum in historiâ tempus istius Pentateuchi origini aptius assignetur, quàm illud, quo ab Assyriorum rege sacerdos israeliticus mittebatur, ut Samaritanos de modo institueret, quo religionis israeliticæ Deus colendus esset, II *Reg.* XVII, 25-28. Hanc verò in rem, si convenientur cum regis proposito efficeretur, opus erat divinarum legum codice (J. H. Pareau, *Institutio interpretis V. Test. etc. pag.* 67). »

(2) R. Simon. *Hist. crit. du V. Test. l.* I, *ch.* X.

(3) J. G. Carpzovius, *Critica sacra. P.* II, *c.* IV, § 3, *n.* 2.

(4) Bergier, *Dict. théolog. Art.* SAMARITAIN (texte). Rosenmuller, *Scholia in V. T. Prolegom. in Pentat.* § 6, *pag.* 38. *Lipsiæ*, 1821.

de Moïse dans le culte idolâtrique qu'il fit embrasser aux Israélites; quoique dans quelques circonstances les prescriptions mosaïques aient eu force de loi civile, et qu'il se soit trouvé des prophètes zélés qui ont reproché au peuple ses égarements, il n'en est pas moins vrai, et c'est l'Écriture elle-même qui nous l'affirme, que les habitants qu'Assaradon envoya à Samarie pour y remplacer les dix tribus étaient tous idolâtres; qu'ils ignoraient jusqu'au culte qui était dû au vrai Dieu; et cela était si général parmi eux, qu'il fallut qu'un prêtre vînt de l'Assyrie pour leur faire connaître ce culte; mais s'ils avaient possédé quelque exemplaire du Pentateuque, on n'aurait pas eu besoin de recourir à un prêtre étranger, puisque ce livre renferme tout ce qui est nécessaire pour connaître la religion du Dieu d'Israël (1).

3. Ce que nous venons de dire dans cet article de l'origine du Pentateuque des Samaritains et du soin avec lequel il a toujours été conservé chez ce peuple, serait déjà un grand préjugé en faveur de son intégrité, si elle n'était pas prouvée d'ailleurs d'une manière incontestable par sa conformité parfaite avec celui des Juifs, et avec les anciennes versions. Or, quand nous disons conformité parfaite, nous l'entendons seulement pour le fond des choses, car il y a des différences, mais dont la plupart sont fort peu importantes. « Il est même étonnant qu'il s'en trouve si peu, remarque judicieusement Bergier, entre deux textes qui depuis plus de deux mille ans sont entre les mains de deux partis ennemis mortels l'un de l'autre, et qui n'ont eu ensemble aucune liaison (2). »

Cette antiquité et cette intégrité du Pentateuque samaritain ont porté quelques savants à lui donner une autorité supérieure à celle du Pentateuque hébreu lui-même (3). D'autres critiques, les protestants surtout, ne lui en accordent pas plus qu'aux autres anciennes copies qui ont eu à souffrir tant des injures du temps que de la négligence des copistes, et qu'on peut corriger en confrontant les exemplaires hébreux et les anciennes versions, et en recourant aux moyens que fournit la critique (4), ce qui est, selon Carpzovius, placer le Pentateuque samaritain au second

(1) « At cùm illo regno destructo nonnisi plebs infima relinqueretur, nequaquàm veri est simile, apud hanc legis mosaïcæ exemplar superstes fuisse, mixtisque ex hâc et peregrinorum colonorum multitudine Samaritanis remansisse. (J. H. Pareau, *Institutio interpretis V. T. etc.*). »

(2) Bergier, *loc. citat.* Ces différences, dont les unes changent le sens, les autres l'expliquent par quelques additions, et d'autres enfin consistent dans des transpositions, des répétitions et des changements de lettres, sont rassemblées dans le dernier volume de la Polyglotte de Londres, dans les Dissertations de Dupin, et se trouvent indiquées en leur lieu et place dans beaucoup de Bibles, telles que celles de D. Calmet, de Vence, etc.

(3) Les principaux sont le père Morin, Cappel, Vossius, Whiston.

(4) B. Walton, *Prolegom.* XI, *n.* 17. G. Gesenius, *Commentat. de Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate*, § 8, *p.* 24 *seq.*

et même au troisième rang au-dessous de celui des Juifs (1). D'autres enfin tiennent le milieu entre ces deux opinions, en disant qu'on ne doit pas s'attacher exclusivement à l'un des deux, mais qu'il faut suivre de préférence tantôt le samaritain, tantôt l'hébreu, selon la nature des différences qu'ils présentent (2).

Quoi qu'il en soit de ces opinions et de la manière dont leurs partisans les expliquent et les défendent, tout bon critique sera obligé de convenir que le Pentateuque samaritain est d'une autorité respectable, qu'il confirme puissamment l'authenticité et la vérité des écrits de Moise, maïs, en même temps, que l'usage qu'on peut en faire doit être borné. Or, voici les limites dans lesquelles nous renfermons cet usage : 1° Toutes les fois que la pureté du texte hébreu est attaquée par de téméraires critiques dans des passages où le samaritain porte la même leçon, ce Pentateuque offre une preuve irrécusable de la fidélité de ce texte. 2° Il sert encore à concilier quelques contradictions apparentes du texte hébreu, et à découvrir le véritable sens de plusieurs endroits difficiles et obscurs de l'Écriture. 3° Il nous fait souvent connaître la manière dont les anciens interprètes qui s'en sont servis entendaient certains passages que les exemplaires hébreux nous présentent comme amphibologiques (3).

ARTICLE III.

De l'intégrité du texte grec du Nouveau Testament.

En lisant un peu plus haut (Art. I) ce que nous avons dit sur l'intégrité du texte hébreu de l'Ancien Testament, on a pu remarquer qu'un livre était susceptible de recevoir des altérations légères par l'inadvertance des copistes, aussi bien que des interpolations graves qui altèrent la substance des faits et la doctrine qu'il contient. Nous convenons sans peine que le texte grec du Nouveau Testament n'a pas été plus à l'abri que l'hébreu de l'Ancien de ce genre de fautes légères, qui sont l'apanage de tout livre écrit par la main des hommes; mais nous soutenons en même temps qu'il s'est toujours conservé pur et exempt de ces interpo-

(1) J. G. Carpzovius, *Critica sacra. P.* II, *c.* IV, § 3, *n.* 4.

(2) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. l.* I, *c.* V, § 4, à la fin. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* I, *c.* XI-XII. On peut voir encore Jo. Christ. Wolfius, qui, dans sa *Biblioth. hébr. p.* II, *pag.* 427 *et seq.*, rapporte toute la discussion qu'a soulevée l'opinion du père Morin, de Cappel, etc., et passe en revue tous les ouvrages auxquels elle a donné lieu.

(3) Outre ce Pentateuque samaritain qui représente le texte hébreu lui-même, mais écrit en caractère samaritain, il existe une version en langue samaritaine dont nous nous occuperons un peu plus bas.

lations considérables qui dénaturent la substance même de son contenu, en nous fondant sur les raisons exposées dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Le texte grec du Nouveau Testament n'a point été corrompu dans les choses essentielles.

1. Les originaux des écrits du Nouveau Testament, c'est une chose incontestable, sont demeurés pendant un certain temps dans les églises pour lesquelles ces écrits avaient été composés ou auxquelles ils avaient été adressés; ces mêmes originaux ont été aussitôt copiés, et les copies qu'on en a faites se sont répandues en peu de temps dans toutes les églises, où on les lisait publiquement; c'est encore une chose qui ne permet aucun doute quand on connaît le respect profond des premiers chrétiens pour les écrits des apôtres et des évangélistes. Or, si ces copies eussent été infidèles, on n'aurait pas manqué d'en découvrir la fraude en les comparant aux originaux, et les églises fondées par les apôtres, après avoir convaincu de fausseté ces copies falsifiées, n'auraient jamais souffert qu'on en fît usage : tous les fidèles qui avaient vu et lu les originaux devenaient autant de témoins contre elles (1).

2. Comme il y a entre tous les exemplaires une conformité parfaite, au moins pour le fond des choses, il résulterait nécessairement de là que tous ces exemplaires, sans en excepter un seul, ont été falsifiés de la même manière; prétention aussi ridicule que chimérique, car elle suppose comme nécessaire un accord unanime et parfait à faire les mêmes interpolations entre une multitude de copistes, pour qui cette connivence était évidemment tout à fait impossible.

3. Si le texte grec du Nouveau Testament avait été substantiellement corrompu, on assignerait sans doute une époque à laquelle aurait eu lieu cette altération, mais on est dans l'impossibilité absolue de le faire; car il faudrait supposer que cette époque est antérieure ou postérieure à saint Jérôme. Dans le premier cas, comment expliquer la conduite du pape Damase, qui a engagé ce saint docteur à corriger la Vulgate sur le texte grec, et celle de l'Eglise, qui a accepté une telle version? Dans le second, l'hypothèse est également inadmissible. Ne trouvons-nous pas en effet dans les ouvrages des pères grecs qui ont écrit depuis saint Jérôme jusqu'au grand schisme le même texte grec que nous avons aujourd'hui dans nos manuscrits et nos imprimés? Et si depuis le schisme les Grecs se fussent rendus coupables de cette altération, les pères des

(1) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. l.* I, *c.* I, §. 4.

conciles œcuméniques de Lyon et de Florence auraient-ils passé sous silence un point si important? n'auraient-ils pas au contraire forcé les Grecs d'abandonner un texte substantiellement corrompu?

4. Il y a eu, au contraire, à plusieurs époques, des confrontations et des révisions de manuscrits considérables; or, le résultat de cet important travail a toujours été favorable à la pureté et à l'intégrité du texte, en montrant que les variantes, quelque nombreuses qu'elles fussent, ne portaient que sur des points d'une légère importance.

5. La comparaison du texte grec avec toutes les versions anciennes et modernes prouve encore d'une manière incontestable que ce texte s'est toujours conservé pur et intact dans les choses essentielles.

Pour abréger nous nous bornons à ces preuves, qui recevront d'ailleurs une nouvelle force de ce qui nous reste encore à dire sur cette matière dans le courant de cet ouvrage (1).

SECTION II.

Des principales versions de l'Ecriture sainte.

Les oracles et les lois que Dieu a révélés, soit dans l'Ancien soit dans le Nouveau Testament, ayant dû, dans le dessein de sa providence, être manifestés à toutes les autres nations du monde, il a fallu nécessairement qu'ils fussent traduits dans les langues des divers peuples auxquels ce dépôt sacré devait devenir commun. Or on divise en général toutes les versions de l'Ancien et du Nouveau Testament en *orientales* et *occidentales*, ou bien en *anciennes* et *modernes*, qu'on appelle encore *vulgaires*, comme étant pour la plupart en langues vulgaires. Nous avons adopté cette dernière division, à cause de certaines questions que nous nous sommes proposé de traiter dans cette Section.

Quant à l'autorité des versions, elle dépend du texte sur lequel les auteurs ont travaillé, du siècle où elles ont été faites; du caractère des auteurs; de leur mérite sous le rapport de l'exactitude, de la clarté, etc.; et enfin de leur état et de leur conservation actuelle. Nous ne dirons que peu de chose sur ces différentes versions, excepté pourtant sur celle des Septante et sur la Vulgate, qui demandent d'être traitées plus au long, à cause de la grande autorité dont elles ont toujours joui.

(1) Il serait plus naturel peut-être de placer ici la Critique sacrée, dont l'objet est de découvrir les altérations accidentelles des textes primitifs et d'indiquer les moyens de les corriger; mais plusieurs considérations nous ont déterminé à la renvoyer à la suite du chapitre vi. — Quant aux manuscrits et aux éditions du texte grec du Nouveau Testament, nous en parlerons dans l'Appendice consacré à la critique.

ARTICLE I.

Des versions anciennes.

Les versions anciennes sont : la version d'Alexandrie, dite des Septante, l'ancienne Italique, la Vulgate latine; les versions grecques d'Aquila, de Théodotion, de Symmaque; celles qui sont connues sous le nom de Cinquième, Sixième et Septième éditions, et les collections d'Origène; plusieurs autres dans quelques langues de l'Orient, comme le samaritain, le chaldéen, le syriaque, l'arabe, l'éthiopien, le persan, l'égyptien ou copte, l'arménien; enfin la gothique et la Slave.

§ I. *Version d'Alexandrie ou des Septante.*

Cette célèbre version, qui tient son nom, comme nous allons le voir, de quelques circonstances qui se rattachent à son histoire, a donné lieu à plusieurs questions importantes, que nous allons traiter successivement.

QUESTION PREMIÈRE.

Quelle est l'origine de la version des Septante?

Aristée, qu'on prétend être un juif prosélyte, et qui se qualifie lui-même d'officier des gardes de Ptolémée Philadelphe, roi d'Egypte, trace ainsi l'histoire de cette version : Ce prince, voulant enrichir la bibliothèque qu'il formait à Alexandrie, chargea Démétrius, son bibliothécaire, de se procurer la loi des Juifs. Démétrius écrivit donc au grand prêtre Eléazar pour lui demander un exemplaire de la loi, et des interprètes qui devaient le traduire en grec. Parmi les trois députés qui furent chargés de cette commission se trouvait Aristée lui-même. La demande fut accordée; Eléazar remit aux envoyés un exemplaire de la loi de Moïse écrit en lettres d'or, et leur donna soixante-douze Juifs, six de chaque tribu, pour le traduire en grec (1). Ptolémée les plaça dans l'île

(1) C'est probablement de là que vient le nom de version des *Septante-deux* et en nombre rond des *Septante,* et non point des soixante-douze docteurs dont se composait le grand Sanhédrin qui l'approuva; car ce nom de *version des Septante* ne se trouve dans aucun auteur qui ne soit bien postérieur au temps d'Aristée; ce n'est que par saint Justin et les pères qui l'ont suivi qu'elle a été ainsi appelée, pour la distinguer des autres versions grecques plus récentes.

de Pharos, près d'Alexandrie (1). Là, s'étant mis au travail, ils achevèrent leur traduction en soixante-douze jours (2).

Aristobule (3), Philon, Joseph, disent à peu près les mêmes choses qu'Aristée (4).

Saint Justin étant allé à Alexandrie, les Juifs lui racontèrent le fait, en ajoutant que les soixante-douze interprètes avaient été logés dans soixante-douze cellules différentes, et que, le travail fini, leurs versions se trouvèrent parfaitement conformes, quoiqu'ils eussent écrit séparément. Ce père dit même qu'on lui montra des restes de ces soixante-douze cellules.

Beaucoup de pères de l'Eglise ont adopté cette tradition, et quelques-uns y ont ajouté de nouvelles circonstances, mais jamais aucun n'a cité d'autres monuments que ceux dont nous venons de parler.

Saint Jérôme, qui a examiné par lui-même la version des Septante, et qui s'est convaincu de ses défauts, n'ajoute aucune foi à l'histoire d'Aristée ni à la tradition des Juifs. Vers le milieu du XVIe siècle, Louis Vivès, savant espagnol, fit naître des doutes sur l'auteur du livre qui passe sous le nom d'Aristée (5). Son opinion fut suivie par Léon de Castro, Salmeron, Scaliger, etc. (6). Mais celui qui a attaqué cette histoire avec plus d'érudition et plus de force de raisonnement, c'est Hody (7), qui a entraîné à son sentiment tous les critiques protestants. Depuis Hody, plusieurs auteurs catholiques se sont déclarés contre l'authenticité du livre d'Aristée. Mais ces auteurs, il faut bien le remarquer, tout en n'admettant pas les circonstances qu'ils regardent comme fabuleuses dans le récit d'Aristée, sont loin de rejeter la substance du fait historique. « Cependant, dit Dupin, il faut que cette histoire, toute fabuleuse qu'elle est dans ses circonstances, ait un fondement véritable. Jamais Aristée et les autres Juifs d'Alexandrie ne se seraient avisés d'écrire ces choses, si la loi n'avait été traduite en grec par des Juifs, sous le règne

(1) Cette circonstance a fait donner à cette version les noms de *version d'Alexandrie* et *version Alexandrine*.

(2) Aristée, *De S. Script. Interpret.*

(3) Aristobule avait fait un commentaire sur le Pentateuque ; mais cet ouvrage est perdu, il n'en reste que des fragments cités par Eusèbe et Clément d'Alexandrie. Voy. Eusèbe, *Præpar. evang. l.* VII, *c.* XIII. *l.* VIII, *c.* VIII, IX. *l.* XIII, *c.* XII. *Hist. Eccl. l.* VII, *c.* XXXII. Clément d'Alex. *Stromat. l.* I, *pag.* 342. *l.* V, *pag.* 595.

(4) Philon, *De vitâ Mosis, l.* II, Joseph, *Antiq. l.* XII, cap. II.

(5) Joan. Lud. Vives, *Commentar. ad S. Augustini de Civitate Dei librum* XVIII.

(6) Leo à Castro, *Præm. in Jesaiam.* Salmero, *Prolegom.* VI. Jos. Just. Scaliger. *ad. Chron. Euseb. an* 1734.

(7) Humphr. Hody, *Dissert. contra historiam Aristeæ de* LXX *Interpret.* — Nous avons lu avec la plus grande attention ce que le P. de Magistris a opposé aux raisonnements de Hody ; mais nous ne pouvons partager toutes ses idées ; bien qu'à notre avis Hody de son côté soit quelquefois allé trop loin.

de Ptolémée Philadelphe. Il faut qu'il y ait une vérité qui ait donné lieu à cette fable, et qu'effectivement ce prince ait demandé et fait faire une version grecque des livres de la loi. Cela peut passer pour un fait certain, mais les autres circonstances sont toutes fausses ou incertaines. Il n'est pas même certain que cette version ait été faite par soixante-douze personnes, et c'est peut-être, aussi bien que le reste, une invention des Juifs (1). » R. Simon tient à peu près le même langage : « Au reste, dit ce critique, que cette histoire d'Aristée touchant la version grecque des Septante soit véritable, et que les Juifs hellénistes y aient ensuite ajouté plusieurs choses, comme quelques auteurs l'assurent, ou qu'elle soit entièrement supposée, on ne peut pas douter que les Juifs de ces temps-là n'aient traduit la Bible en grec, et que cette traduction n'ait été approuvée par les mêmes Juifs hellénistes (2). » Ces témoignages se trouvent confirmés par la tradition aussi constante qu'unanime des Juifs, des Samaritains et des chrétiens; ce qui ne permet pas de douter que sous Ptolémée Philadelphe, ou Ptolémée Lagus, son prédécesseur, comme quelques-uns le prétendent, cette version grecque n'ait été réellement faite.

QUESTION DEUXIÈME.

La version des Septante, telle que nous l'avons aujourd'hui, est-elle authentique?

Par version authentique, nous entendons une version qui, dans les choses relatives à la foi et aux mœurs, représente suffisamment la substance et la force du texte sacré (3).

Le père Morin, Vossius, et le père Pezron, ont conclu des différences qui se trouvent entre le texte hébreu et la version des Septante, que ce texte avait été interpolé par les Juifs, et que la version Alexandrine était par conséquent la seule Ecriture authentique. D'un autre côté, Buxtorf,

(1) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. l.* I, *ch.* VI, § 3.

(2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* II, *ch.* II. Voy. encore Bergier, *Dict. théol. art.* SEPTANTE.

(3) Cette définition que nous donnons ici d'une version authentique est parfaitement conforme à la doctrine des théologiens que cite Bellarmin dans sa Dissertation sur la Vulgate, à celle que Bossuet a enseignée sur ce point, soit dans sa Dissertation sur les Psaumes, soit dans ses Instructions sur le Nouveau Testament de Trévoux, et à celle qu'à émise la Faculté de Théologie de Paris dans sa censure de l'Histoire du peuple de DIEU, par le père Berruyer. Mais nous devons faire observer que le terme *authentique* se prend ici dans un sens bien différent de celui qu'il a communément et que nous lui avons donné nous-même toutes les fois que nous avons traité de l'authencité des livres saints, notamment dans ce premier volume, pag. 8 et 9.

Siméon de Muis, etc., partisans outrés du texte hébreu, ont soutenu que cette version avait été faite sur un texte hébreu corrompu, ou qu'elle était entièrement perdue. Ces deux opinions sont également erronées; nous avons déjà réfuté, quoique indirectement, la première, en établissant comme une vérité incontestable la pureté et l'intégrité substantielles du texte hébreu (voyez page 115); nous opposons à la seconde la proposition suivante :

PROPOSITION.

La version des Septante, telle que nous l'avons aujourd'hui, est authentique.

1. Une version authentique est, comme nous venons de le dire, une version qui, dans les choses relatives à la foi et aux mœurs, représente suffisamment la substance et la force du texte inspiré. Or on ne saurait contester cet avantage à la version des Septante, même telle que nous l'avons aujourd'hui. En effet cette version, telle qu'elle existait au temps de Jésus-Christ et des apôtres, et dans les premiers siècles de l'Eglise, était certainement authentique; car c'est elle que les apôtres ont donnée aux églises qu'ils ont fondées; c'est sur elle qu'a été faite l'ancienne Italique, dont l'Eglise romaine s'est servie jusqu'au VIe siècle, c'est elle dont l'Eglise grecque a fait un constant usage jusqu'à ce jour; c'est encore sur elle qu'ont été faites les différentes versions consacrées chez la plupart des chrétiens orientaux; c'est elle que les saints docteurs des deux Eglises latine et grecque ont expliquée dans leurs commentaires, qu'ils ont employée dans leurs écrits à réfuter les hérétiques, et qu'ils ont produite dans les conciles; c'est elle enfin qui a servi à convertir les nations barbares à la lumière de l'Evangile. Or la version des Septante d'aujourd'hui ne diffère pas essentiellement de l'ancienne connue par les pères et reçue par toute l'Eglise entière jusqu'au VIe siècle, puisqu'en confrontant tous les endroits cités ou commentés par les saints docteurs des six premiers siècles avec nos éditions, nous trouvons, à quelques différences près, la plus grande conformité. Nous avons encore dans cette version deux célèbres manuscrits, dont personne ne nie la grande autorité, celui dit du Vatican et l'Alexandrin : or ces anciens manuscrits s'accordent parfaitement pour le fond avec nos éditions, qui ont toutes été faites sur eux.

2. Le soin avec lequel l'Eglise grecque a dû conserver une version si vénérable, écrite en sa propre langue, version commentée par ses docteurs, constamment lue dans sa liturgie, expliquée tous les jours dans les homélies de ses pasteurs et rappelée à chaque moment par l'usage qu'elle en faisait, suffirait seule pour prouver qu'elle n'a pu s'altérer

dans sa substance, ou que du moins, si quelque hérétique a pu faire quelque changement propre à confirmer ses erreurs, cette altération préméditée n'a pu passer dans tous les manuscrits.

3. A ces preuves, que Walton a si bien développées (1), on peut ajouter les arguments que nous avons fait valoir en faveur de l'intégrité du texte grec du Nouveau Testament (voyez pages 126-127), parce qu'ils sont également applicables à la version des Septante. Voyons maintenant si les difficultés qu'on a élevées balancent la force de ces preuves.

Difficultés proposées contre l'authenticité de la version des Septante, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Aristée dit, dans son histoire, qu'il y a entre le texte hébreu et la version grecque des Septante un accord admirable aussi bien dans les mots que dans les choses, et Philon a écrit, dans son deuxième livre de la vie de Moise, que la version grecque répondait exactement au texte hébreu. Cependant le texte des Septante, tel que nous l'avons aujourd'hui, diffère beaucoup de l'hébreu, et cette différence ne porte pas sur de simples mots, mais sur des versets entiers, qui manquent ou qui sont ajoutés à l'un des deux seulement. Or, comme l'intégrité du texte hébreu se trouve suffisamment prouvée, il faut nécessairement conclure que la version des Septante actuelle n'est pas authentique.

Rép. Ces différences, quelque considérables qu'on les suppose, ne regardent ni la foi, ni les mœurs, ni la substance de l'histoire sacrée. Tous les faits principaux sur lesquels est appuyée la divinité de la religion judaïque sont exactement les mêmes dans l'un et l'autre texte. Ainsi les ennemis de la révélation ne sauraient en tirer aucun avantage, et Barbeyrac et le Clerc, qui prétendent que les pères, s'étant trop fiés à la version des Septante, sont tombés, d'un consentement unanime, dans des erreurs théologiques qui leur ont fait perdre tout droit à la confiance dans leur témoignage (2), se trompent visiblement, puisque cette version exprime suffisamment tout ce que nous devons croire et pratiquer, et que ces deux auteurs seraient bien en peine de signaler aucune doctrine des pères concernant la foi et les mœurs, qui ne soit également prouvée par les textes originaux de la Bible ou par la tradition de l'Eglise. D'ailleurs ce ne sont pas les pères seuls qu'ils devraient accuser, mais les apôtres eux-mêmes, qui auraient donné aux églises primitives une version aussi imparfaite et aussi fautive.

Obj. 2° Cependant, comme l'a remarqué D. Calmet, la version grecque

(1) B. Walton, *Prolegom.* IX, *n.* 37-44.

(2) J. Barbeyrac, *Traité de la morale des Pères, ch.* II, § 3. Joan. Clericus, *Animadv. in Epist.* 72 *S. Aug.* § 4.

de l'histoire de Tobie renferme des erreurs contraires à la vérité historique et à la sainteté des personnages dont l'Eglise loue la sainteté. Or telle n'était certainement pas l'ancienne et véritable version des Septante.

Rép. L'opinion de D. Calmet sur ce point n'est nullement fondée; aussi n'apporte-t-il aucune raison qui l'établisse d'une manière solide, et le père Houbigant prouve très-bien, dans sa préface sur Tobie, que le savant commentateur a porté un jugement trop sévère sur les différences qu'offre la traduction grecque du livre de Tobie, et que d'ailleurs il n'y a aucune de ces différences qui intéresse la foi et les mœurs.

Voilà les seules difficultés qui méritent quelque attention : aussi passons-nous volontiers les autres sous silence. Quant à la source et à l'origine de ces différences, quoiqu'il soit impossible de les découvrir entièrement, on peut cependant assigner quelques causes qui rendent raison de la plupart d'entre elles. Ainsi 1° la différence qui existait entre les manuscrits sur lesquels les deux textes ont été faits, a dû nécessairement se reproduire dans les textes eux-mêmes. 2° L'altération accidentelle soit du texte hébreu, soit du grec, peut encore expliquer le phénomène; on conçoit en effet très-facilement que ces deux textes, si souvent copiés et par là même si exposés aux inadvertances nombreuses des copistes, aient reçu par la suite des temps des différences qui n'existaient pas primitivement entre eux. Origène se plaignait de son temps que la version des Septante avait été singulièrement altérée par les copistes, et c'est pour remédier à cet inconvénient que ce savant père et plusieurs autres en ont donné successivement des éditions plus correctes. 3° La ponctuation massorétique explique aussi une partie de ces différences. Le texte hébreu des Septante n'étant pas ponctué, et cette ponctuation influant quelquefois sur le sens, il a dû nécessairement arriver que quoique les Septante eussent sous les yeux le même texte, ils aient traduit autrement que ne le font les Juifs d'aujourd'hui. 4° Une quatrième cause, c'est la traduction libre et assez souvent fautive des interprètes grecs. On sait en effet que même les pères les plus favorables à la version d'Alexandrie ont avoué que dans certains passages ils ont plutôt paraphrasé que traduit; qu'ils ont omis ce qui était dans le texte, et qu'ils y ont ajouté ce qui ne s'y trouvait pas; qu'ils ont parlé quelquefois des mystères de Jésus-Christ d'une manière extrêmement obscure. De plus, saint Jérôme et tous les savants conviennent qu'ils ont manqué le sens dans plus d'un endroit. 5° Enfin une cinquième cause de ces diversités de leçons, c'est le mélange fait par les copistes des versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion et même de la version grecque du samaritain avec celle des Septante; ils ont même introduit dans le texte plusieurs scholies qu'Origène avait mises à la marge. Mais quelque nombreuses et quelque importantes que soient ces différences aux yeux

de bien des critiques, elles ne prouvent cependant point que le manuscrit qui a servi aux Septante soit substantiellement différent du texte hébreu actuel ; et comme ces différences, nous ne saurions trop le répéter, n'intéressent ni la foi ni les mœurs, elles ne sauraient nuire à l'authenticité de la version des Septante que nous avons aujourd'hui.

QUESTION TROISIÈME.

Les Septante ont-ils été inspirés?

La plupart des pères de l'Eglise, pour ne pas dire tous, et un grand nombre d'auteurs modernes (1), enseignent que les Septante ont été divinement inspirés dans leur traduction des saintes Ecritures. Ce qui paraît avoir porté les pères à embrasser cette opinion, c'est le miracle des soixante-douze cellules. Saint Jérôme, dans sa Préface sur le Pentateuque, traite ce miracle des cellules d'*inventions mensongères* (2) ; mais dans sa deuxième Préface sur les Paralipomènes, il suppose que les Septante ont été divinement inspirés (3). Quant aux interprètes modernes, ils semblent n'y avoir été engagés que par la crainte de ne pouvoir bien réfuter autrement les difficultés qu'on a élevées contre l'authenticité de la version des Septante, à cause de ses nombreuses différences avec le texte hébreu. Quelque respectable que paraisse cette opinion au premier abord, nous ne la croyons pas assez fondée en raisons, et nous admettons comme plus probable la proposition suivante :

PROPOSITION.

Les Septante n'ont point été inspirés.

1. Aristée et Joseph, qui élèvent si haut la version des Septante, ne

(1) Nous nous bornons à citer parmi les saints docteurs : Iren. *Adv. hæres. l.* III, *c.* XXV. Clem. Alex. *Stromat. l.* I. Aug. *De civit. Dei, l.* XVIII, *c.* XLIII, et *De consensu evangelist. l.* II, *c.* LXVI. Theodor. *Præf. in Psalmos;* et parmi les auteurs modernes : Bellarminus, *De Verbo Dei, l.* II, *c.* VI. Baronius, *Annal. ad annum Chr.* 231. Joan. Morinus, *Exercit. Bibl.* VI, *c.* I, *et passim.* Bonfrerius, *Præloq. c.* XVI, etc.

(2) « Et nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriæ mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarint ; cum Aristæus ejusdem Ptolemiæ ὑπερασπιστής, et multò post tempore Josephus, nihil tale retulerint. Sed in unâ basilicâ congregatos, contulisse scribant, non prophetâsse. »

(3) « Nec hoc Septuaginta Interpretibus, qui, Spiritu sancto pleni, ea quæ vera fuerant, transtulerunt, sed scriptorum culpæ adscribendum. »

disent rien de l'inspiration, circonstance si propre cependant à lui concilier la plus grande autorité. Bien plus, voici les propres expressions d'Aristée : « Interpretes inter se contulerunt, disputantes et conferentes inter se de re quâlibet, donec tandem in unum omnes convenerint : quæ redegerunt in scriptis, et quod composuerunt, in ordinem redegerunt, quam poterant, doctissimè et elegantissimè, ut quæ omnium consilio et consensu disponebantur, in manus Demetrii traderentur. » Or, comme l'a justement remarqué Walton, qui rapporte ce passage, ces paroles repoussent toute idée d'inspiration; car s'ils se sont consultés entre eux, ils n'ont pas prophétisé; jamais les écrivains sacrés n'ont eu besoin de se consulter, et de discuter un point quelconque de ce qu'ils ont composé; ils écrivaient sur-le-champ et sans examen aucun ce que l'Esprit saint leur dictait (1).

2. L'auteur du Prologue de l'Ecclésiastique, qui parle de la traduction de la loi et des prophètes en langue grecque, traduction qui ne peut être que celle des Septante, garde le même silence sur l'inspiration; et s'il fait une remarque sur le mérite de cette version, c'est pour dire que le sens des Ecritures y est exprimé d'une manière bien moins énergique que dans leur propre langue.

3. Le principal argument dont les anciens se sont servis pour établir l'inspiration des Septante, c'est que ces interprètes ayant été enfermés dans différentes cellules, et ne s'étant ni parlé ni communiqué leur traduction, ils s'étaient tellement rencontrés entre eux, qu'il ne leur était pas échappé un mot de différence dans leur manière de traduire. Or ce fait est au moins suspect et fort douteux (2); par conséquent l'inspiration, dont il est le seul fondement et l'unique appui, doit être également incertaine (3).

4. Si la traduction des Septante était l'œuvre du Saint-Esprit, elle serait sans doute la plus parfaite de toutes les versions; elle ne s'éloignerait jamais du sens original inspiré, elle exprimerait toute la force des mots hébreux; elle n'affaiblirait pas surtout le sens de quelques prophéties célèbres, que le Nouveau Testament même applique à Jésus-Christ. Or ces caractères ne conviennent pas à la version des Septante que nous avons aujourd'hui, et qui existait du temps de saint Jerôme, puisque ce saint docteur lui reproche tous les défauts que nous venons

(1) B. Walton, *Prolegom.* IX, *n.* 8. Compar. le texte de saint Jérôme que nous venons de citer dans cette même Question, et qui est entièrement conforme pour le sens à ces paroles de Walton. Remarquons aussi que ce qui est dit dans Aristée sur le travail en commun des Septante est tout à fait différent du travail et de l'industrie ordinaires des écrivains sacrés. Voy. page 25, notre observation sur l'auteur du deuxième livre des Machabées; elle fait sentir cette différence.

(2) Voyez saint Jérôme, *Præf. in Pentat.* et *Præf. in lib. Paralip.*

(3) Voyez G. Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation, t.* I, *pag.* 204.

d'énumérer; à moins qu'on ne soutienne avec Ussérius (1) qu'il y a eu deux sortes d'anciennes versions grecques des Septante, dont l'une, très-conforme au texte hébreu, a été absolument perdue, et l'autre, qui nous est restée, fort corrompue; distinction d'autant plus chimérique, que la véritable version des Septante ayant été répandue en tant de mains, a dû nécessairement conserver son intégrité substantielle, sans pouvoir jamais être totalement changée.

QUESTION QUATRIÈME.

Les Septante ont-ils traduit tout l'Ancien Testament?

Les sentiments sont très-partagés sur cette question. La plupart des pères et des interprètes, tant anciens que modernes, pensent que tous les livres qui étaient dans le Canon des Juifs au temps du grand prêtre Eléazar furent traduits par les Septante; d'autres, au contraire, croient que ces interprètes n'ont traduit que le Pentateuque. Les raisons qu'on allègue de part et d'autre paraissent d'égale force au premier abord; cependant quand on les examine avec la rigueur d'une sévère critique, il semble que celles qui servent à appuyer la dernière opinion l'emportent sur les autres, et rendent plus probable la proposition suivante :

PROPOSITION.

Les Septante n'ont traduit que le Pentateuque.

Le père Fabricy nous paraît avoir parfaitement résumé les preuves qui établissent la vérité de notre proposition; c'est aussi de lui que nous les empruntons textuellement (2).

1. « Je ne déguiserai pas, dit donc cet auteur, que les savants sont divisés entre eux sur cet article; mais plus on pèse la force des preuves qu'on allègue de part et d'autre, plus il me paraît que le sentiment de ceux qui veulent que les Septante traduisirent seulement les cinq livres de la loi est le mieux appuyé. D'abord on ne peut nier que les plus anciens écrivains auxquels nous sommes redevables de l'histoire de cette version, n'aient parlé que du Pentateuque. Aristée lui-même, Aristobule,

(1) Jac. Usserius, *De Græcâ* LXX *Interpretum versione syntagm. Londin.* 1655, *pag.* 210 *et seq.*

(2) *Des titres primitifs de la révélation. T.* I, *pag.* 223 *et suiv.* Déjà R. Simon, dans son *Hist. crit. du V. T. l.* II, *ch.* II; Dupin dans ses *Dissert. prélim. l.* I, *ch.* VI, § 4, et plusieurs autres, avaient dit sur cette question à peu près les mêmes choses.

Philon, Joseph encore dans sa Préface sur les Antiquités hébraïques, et ailleurs enfin les Talmudistes, ne tiennent pas d'autre langage. Hody a recueilli les témoignages de tous ces anciens (1). Parmi les Juifs modernes, R. Gedalias (2) ne se décide pour aucun sentiment. Le faux Joseph, écrivain obscur qui ne devance pas le neuvième siècle, veut au contraire que les Septante aient mis toutes les Ecritures en grec (3). R. Azarias suit la même opinion (4); mais ces auteurs juifs vont absolument contre le sentiment de leurs ancêtres : *Quanquàm*, dit saint Jerôme, *Aristæus, et Josephus, et omnis schola Judæorum quinque tantùm libros Moysi à LXX translatos asserant* (5). Saint Jérôme nous assure même qne c'est ainsi que pensaient les savants de son siècle : *Quanquàm eruditi solos libros Moysi ab eis (LXX) interpretatos esse probent* (6). Si cet illustre docteur a souvent cité sous le nom des Septante les autres livres de l'Ecriture, il s'est uniquement conformé à l'usage de son temps (7). Il serait très-inutile de s'arrêter davantage sur cette question. Hody a prévenu toutes les objections qu'on forme contre ce sentiment (8).

2. Mais c'est surtout l'examen critique de cette version qui prouve qu'elle n'est point sortie tout entière de la main des mêmes auteurs. Il est difficile en effet, quand on en compare les différentes parties, de se faire illusion au point de ne pas voir que la traduction du Pentateuque est beaucoup plus littérale et mieux soignée que celle des autres livres. « Une des principales preuves, qui donne le plus grand poids à ce que nos critiques en ont dit d'après saint Jérôme, remarque encore le père Fabricy, c'est que la version du Pentateuque décèle des traducteurs tout différents de ceux des autres livres de l'Ecriture. La version grecque est beaucoup plus châtiée dans les cinq livres de Moïse qu'elle ne l'est ailleurs, où l'on découvre en même temps une diversité très-sensible de

(1) Humphr. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*. etc. *l.* II, *c.* VIII, *pag.* 163.

(2) R. Gedalias. *La chaîne de la tradition, fol.* 24 *recto.*

(3) Josippon Ben-Gorion, sive Josephus hebraicus videlicet : *Rerum memorabilium in populo judaico, tàm pacis quàm belli tempore gestarum, imprimis de excidio Jerosolymitano, l.* II, *c.* XXIII, *et l.* III, *c.* II. *Gothæ et Lipsiæ* 1710, *cum versione et notis Jo. Frid. Breithaupti, pag.* 155 *et* 173.

(4) R. Azarias de Rubeis, *Imré binah, c.* VII, *fol.* 47 *recto.*

(5) Hiéron. *in cap.* V *Ezech.* Voy. encore *In cap.* II *Mich. et In Præf. Quæst. hebr. in Genesim.*

(6) *Ibid. in cap.* XVI, *ver.* 13.

(7) Le père Fabricy fait très-bien observer ici, qu'à l'exemple de saint Jérôme, les critiques ne donnent pas d'autre nom à la version grecque de tous les livres de l'Ancien Testament, parce que c'est une façon de parler que tous les écrivains ont adoptée, même ceux qui croient que les Septante n'ont traduit que le Pentateuque.

(8) Hody, *loc. cit. pag.* 159 *seqq.*

style, plus ou moins de soin à rendre les mêmes phrases, les mêmes mots souvent employés par nos auteurs sacrés... Inférez de là que cette ancienne version a dû partir de différentes mains (1). »

De toutes les difficultés qu'on oppose à ce sentiment, une seule mérite quelque attention. Il est vrai, dit-on, qu'Aristée, Aristobule et Joseph, etc., ne parlent que de la loi quand il est question de la version des Septante ; mais par la loi il faut entendre toute l'Ecriture; car c'est le sens que les Juifs lui donnent très-souvent. Mais Joseph est trop clair pour qu'on puisse se méprendre sur le vrai sens de ses paroles; car, outre qu'il dit expressément qu'Eléazar n'envoya point à Ptolémée toute l'Ecriture (οὐδὲ γὰρ πᾶσαν τὴν ἀναγραφὴν), mais seulement la loi (ἀλλ' αὐτὰ μόνα τὰ τοῦ νόμου), il ne parle dans tout ce qui suit que de la législation mosaïque, dont il relève l'excellence par la sainteté de Moïse, son auteur (2). Il est impossible de tirer de là une autre conclusion de ce que Philon dit à ce sujet, quand on le lit sans prévention (3). Quant à Aristée, il parle également de la législation des Juifs, de leurs livres composés par Moïse, leur législateur. Enfin Aristobule suppose aussi qu'il n'y eut que la loi de Moïse qui fut traduite par les Septante. Et en effet, on n'a peut-être pas assez remarqué qu'Aristée, Aristobule, Philon et Joseph, emploient très-souvent le mot *é nomothesia* (ἡ νομοθεσία), qui évidemment ne peut s'entendre que de la législation mosaïque, et qui montre de plus en quel sens on doit prendre le terme *o nomos* (ὁ νόμος). D'ailleurs, lorsqu'on lit attentivement la narration d'Aristée, on croit voir que le but de Ptolémée devait se trouver rempli par la traduction du Pentateuque, puisque ce livre seul était le fondement de toute la constitution civile et politique des Hébreux. Avec le Pentateuque, ce prince possédait de plus le monument authentique de l'origine et de l'histoire de ce peuple.

Il est vrai que le terme *la loi* s'appliquait quelquefois à d'autres livres que le Pentateuque ; ainsi, dans le Nouveau Testament, saint Jean cite les Psaumes sous le nom de la loi, et saint Paul le prophète Isaïe (4); et R. Azarias dit que dans beaucoup de passages des docteurs juifs, le nom de la loi comprend aussi les Prophètes et les Hagiographes (5); mais il faut bien distinguer les temps et les circonstances. Avant la promulgation de l'Evangile, comme le dit justement Hody, on ne se servait pas du mot *loi* pour exprimer tout l'Ancien Testament ; cet usage n'a été introduit que depuis que l'Evangile a été cité en opposition avec

(1) G. Fabric *loc. cit. pag.* 224.

(2) Fl. Joseph, *Proœm. Antiq.*

(3) Philo, *De vita Mosis, l.* II, *Tom.* II, *pag.* 138-141, *édit. J. Mangey.*

(4) Compar. *Joan.* I, 25, avec *Ps.* XXXIII, 19, et *Joan.* X, 34, avec *Ps.* LXXXI, 6; enfin 1 *Cor.* XIV, 21, avec *Jes.* XXVIII, 11.

(5) R. Azarias, *Meor henayim.*

l'Ancienne Alliance (1). D'ailleurs, pour que l'objection fût de quelque poids, il faudrait prouver non-seulement qu'au siècle d'Aristée ce terme avait le sens large qu'on lui a donné dans la suite, mais encore que c'est précisément dans cette acception qu'il a été pris par Aristée, Aristobule, Joseph, etc., dans l'histoire de la traduction des Septante; or, tout ce que nous avons dit dans notre proposition, et en particulier le témoignage de saint Jérôme, juge si compétent, démontrent le contraire.

SCHOLIE.

Quand on supposerait que les Septante n'ont pas borné leur travail au Pentateuque, on ne pourrait pas en inférer qu'ils ont traduit tous les livres dont se compose l'Ancien Testament; car, parmi les livres deutéro-canoniques, il y en a qui ont été écrits en grec par les auteurs mêmes, comme le deuxième livre des Machabées, et d'autres dont le traducteur est bien connu, l'Ecclésiastique par exemple, qui a été traduit en grec par le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, après Ptolémée Philadelphe, et environ deux cents ans avant Jésus-Christ. Ainsi après la version du Pentateuque, faite sous le règne de Ptolémée Philadelphe, les autres livres de l'Ancien Testament ayant été traduits en grec à des époques différentes et par divers auteurs, l'on a fait un recueil de ces versions, dont les Juifs hellénistes se sont servis communément, même dans leurs synagogues, et qui est devenu célèbre sous le nom de version des Septante, depuis l'histoire prétendue des soixante-douze interprètes, et surtout des soixante-douze cellules.

QUESTION CINQUIÈME.

La version des Septante est-elle la première qu'on ait faite des livres saints?

Plusieurs pères de l'Eglise, parmi lesquels saint Clément d'Alexandrie, Eusèbe (2), assurent qu'il y a eu une version grecque de la loi plus ancienne que celle des Septante; quelques auteurs modernes, entre autres Bellarmin et Sérarius (3), ont embrassé ce sentiment, qui est uni-

(1) « Cæpisse *legem* pro toto instrumento usurpari non ante *Evangelium* promulgatum. Postquam hoc prædicatum est, et *legi* oppositum, T. V. à Christo et apostolis *lex* aliquandò appellatum est, quia totum *ad legem* pertinebat, non ad *Evangelium*. Neque apud Judæos veteres hoc fieri consuevit (Hody, *loc. cit. pag.* 160). »

(2) Clem. Alex. *Stromat. l.* I. Euseb. *Præp. evang. l.* IX, *c.* III, et *l.* XIII, *c.* XII.

(3) Bellarm. *De verbo Dei, l.* II, *c.* V. Serar. *Proleg. Bibl. c.* XVI, *quæst.* 2.

quement fondé sur un passage d'Aristobule cité par Eusèbe, et sur ce que les philosophes païens plus anciens que Ptolémée Philadelphe semblent avoir puisé plusieurs choses dans les livres de Moïse. Comme ces raisons, quand on les examine avec les yeux d'une sévère critique, paraissent faibles et insuffisantes contre celles qu'on fait valoir en faveur du sentiment opposé, nous ne balancerons pas d'établir la proposition suivante :

PROPOSITION.

Il n'y a jamais eu de version grecque des livres saints plus ancienne que celle des Septante.

1. S'il y avait eu quelque version grecque avant celle des Septante, elle aurait été certainement connue aux Juifs d'Egypte, et surtout à Démétrius, bibliothécaire de Ptolémée, qui avait fait chercher de tous côtés les livres grecs pour en enrichir la bibliothèque d'Alexandrie. Or, dans cette hypothèse, peut-on imaginer pourquoi il se serait donné tant de peine, pourquoi il aurait fait faire au roi de si grandes dépenses pour en avoir une nouvelle traduction?

2. Joseph dit que jusqu'au temps de Ptolémée, aucun historien ni aucun poëte n'avait osé toucher aux livres saints, et que Théopompe et Théodocte, qui avaient voulu en prendre quelques passages pour les mêler avec leurs ouvrages, avaient été punis de Dieu (1).

3. Philon assure que la loi des Juifs avait été composée en chaldéen, et qu'elle était restée ainsi écrite pendant un long intervalle de temps, et par conséquent inconnue à ceux qui n'entendaient pas cette langue ; or il fixe ensuite le terme de ce temps, en disant qu'elle fut traduite en grec par l'ordre de Ptolomée (2).

4. Quant au témoignage d'Aristobule, rapporté par Eusèbe, il ne saurait infirmer les preuves que nous venons de produire ; car, outre qu'il n'est pas certain que l'ouvrage d'où est tiré ce témoignage n'ait pas été fabriqué par quelque Juif helléniste, l'auteur ne dit pas que l'on eût traduit les livres sacrés en grec, mais seulement que quelques auteurs avaient écrit en grec des particularités qui regardaient l'histoire et la loi des Juifs. Une observation analogue est également appliquable à l'emprunt prétendu qu'auraient fait les philosophes païens aux livres de Moïse. D'abord le fait n'est nullement certain ; et quand bien même on

(1) Fl. Joseph, *Antiq. l.* XII, *c.* II.

(2) Philo, *De vitâ Mosis, l.* II. Nous devons faire observer sur cette citation, que Philon se sert indifféremment des expressions *langue chaldaïque, langue hébraïque,* pour désigner l'hébreu ; il dit, par exemple, en parlant des lois de Moïse, qu'elles furent écrites en chaldéen : τὸ παλαιὸν ἐγράφησαν οἱ νόμοι γλωσσῃ̃ χαλδαϊκῃ̃.

lè supposerait véritable, nos adversaires ne seraient pas en droit d'en conclure l'existence d'une version grecque du Pentateuque, vu que les philosophes grecs pouvaient avoir tiré ces connaissances des Egyptiens, comme le remarque judicieusement Dupin (1), ou même de quelques Juifs avec lesquels ils avaient conféré (2). Joseph assure que plusieurs historiens, égyptiens, chaldéens, phéniciens et grecs, avaient écrit sur les Hébreux, et il cite en particulier Hecatée d'Abdère, philosophe qui vivait vers le temps d'Alexandre, comme ayant composé un livre entier sur ce peuple : or les philosophes peuvent avoir puisé à ces différentes sources beaucoup de choses concernant la religion des Hébreux, sans les avoir apprises dans une traduction grecque de l'Ecriture.

QUESTION SIXIÈME.

Quel est le caractère de la version des Septante?

Nous supposons comme incontestable que la version des Septante a été faite sur le texte hébreu, et non point sur le chaldéen ou sur le samaritain (3).

Cette version, quoique écrite en grec, est pleine d'hébraïsmes. On y remarque aussi beaucoup de faux sens qui viennent en partie d'une connaissance trop imparfaite soit de l'art grammatical, soit de la science de l'interprétation, et en partie du manque d'érudition dans ses auteurs. Mais en somme, et malgré ses défauts, cette version a un grand mérite, en ce qu'elle rend très-souvent l'original avec une fidélité remarquable.

La traduction du Pentateuque est, comme nous l'avons déjà fait observer (Question quatrième), beaucoup plus littérale et mieux soignée. Celle des Proverbes approche le plus du Pentateuque ; et si elle a des défauts, ces défauts mêmes décèlent un certain génie : *cujus quoque errores ingenium produnt*, dit Jahn (4), que nous suivons dans cette Question. On peut placer ensuite les Juges, Ruth et les quatre livres des Rois, qui paraissent n'avoir eu qu'un seul et même auteur. Les Psaumes et les Prophètes ont été traduits par des hommes qui n'étaient pas de force à exécuter comme il faut un travail aussi difficile. Jérémie a été

(1) Dupin, *Dissert. prélim. l.* I, *ch.* VI, § 1.

(2) Voyez dans le premier livre contre Apion, l'histoire que Joseph raconte sur la conférence qu'eut Aristote avec un Juif.

(3) La première opinion, qui est celle de plusieurs rabbins, ne mérite aucune attention, à cause des raisons faibles sur lesquelles on l'appuie ; la seconde est plus spécieuse : « mais, dit le père Fabricy, elle n'est pas cependant appuyée de preuves suffisantes ; aussi les meilleurs critiques l'ont rejetée. » *Des titres primitifs de la révélation, t.* I, *pag.* 212.

(4) J. Jahn, *Introd. c.* III, § 36, *pag.* 50-51. *Edit. secund.*

mieux rendu que les autres prophètes ; après lui viennent Amos et Ezéchiel ; mais Isaïe n'obtient que le dernier rang. Quant à la traduction de Daniel, qui s'éloigne en bien des endroits de l'hébreu, elle n'est plus en usage depuis longtemps ; l'Eglise lui a substitué celle de Théodotion. La version de l'Ecclésiaste est très-littérale ; on remarque dans celle de Job des additions faites à la partie prosaïque, et des retranchements dans la partie poétique.

QUESTION SEPTIÈME.

Quelles sont les révisions et les éditions qu'on a faites de la version des Septante ?

1. La version des Septante n'a pu échapper au sort de toute espèce de copies. Longtemps même avant Jésus-Christ il s'y était glissé des erreurs qui, sans altérer cependant le fond des choses, ne firent que se multiplier avec les copies qu'on en répandait pour l'usage des Juifs et des chrétiens. On dénatura sa chronologie relativement à l'époque de la génération des patriarches, et même, à ce qu'il paraît, avant la naissance de Jésus-Christ. Au temps d'Origène, dans les controverses entre les chrétiens et les Juifs, ceux-ci refusaient d'admettre les citations de l'Ecriture quand leurs adversaires les tiraient des Septante ; ils disaient que cette version n'était pas conforme au texte hébreu ; que tantôt elle l'amplifiait et tantôt le mutilait. Ce fut ce qui décida Origène, au IIIe siècle, à en entreprendre la correction ; il compara entre elles un grand nombre de copies, marquant d'un obèle les choses ajoutées, et d'un astérisque celles qui manquaient.

Mais ces signes, employés par Origène, furent changés par la suite des temps ou confondus, et on finit par les omettre ; ainsi la confusion devint encore plus grande dans les copies faites sur la correction d'Origène.

Lucien, prêtre de l'église d'Antioche, qui souffrit le martyre en 311, fit une seconde révision des Septante, qu'il corrigea sur le texte hébreu.

Vers la fin du IIIe siècle, ou au commencement du IVe, Hésychius, évêque et martyr en Egypte, en fit une troisième ; mais on ne sait pas d'une manière certaine si c'est sur les anciens manuscrits de cette version ou d'après le texte hébreu qu'il fit ses corrections.

C'est d'après ces trois révisions qu'ont été faits depuis tous les manuscrits et toutes les éditions de la version des Septante.

2. Les éditions principales des Septante sont : 1° celle d'Alcala, dans la Polyglotte de ce nom ; 2° celle des Alde, *Venise*, 1518 ; 3° celle de Rome, d'après les manuscrits du Vatican, imprimée par les soins du cardinal Caraffa, sous Sixte V ; 4° celle de Lambert Bos avec les variantes,

Franceker, 1709; 5° celle de Grab, d'après le manuscrit d'Alexandrie 1707-20; 6° celle de Breitinger, avec les signes des Hexaples, 1730-32. Dans ces éditions et dans toutes les autres, la prophétie de Daniel est prise de Théodotion. La version de cette prophétie d'après les Septante fut imprimée pour la première fois à Rome, en 1772 in-folio, sur un manuscrit du prince Chigi, qui a plus de huit siècles d'antiquité; le titre de cette édition est : *Daniel secundum Septuaginta ex tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari codice Chisiano annorum supra* 800; 7° celle de Robert Holmes, continuée par Jacques Parsons, et imprimée à Oxford en 1818-1827, 5 vol. in-folio; 8° celle du Révér. S. T. Bloomfield, en 2 vol. in-8°, laquelle a paru d'abord à Cambridge et à Londres en 1832, puis à Londres, en 1836, à Boston, en 1837, et une troisième fois à Londres en 1839; enfin 9° celle du cardinal Angelo Maï, publiée à Rome, en 1857, 5 vol. gr. in-4°, avec une préface du P. Charles Vercellone, barnabite (1).

COROLLAIRE.

Il est facile de conclure de tout ce que nous avons dit touchant les Septante, que si cette version n'a point été divinement inspirée à ses auteurs, c'est au moins un monument précieux; saint Jérôme lui-même, tout en relevant les imperfections et en condamnant l'abus qu'on pourrait en faire si on l'égalait par exemple aux sources hébraïques, reconnaît dans plusieurs endroits de ses ouvrages, qu'elle est et qu'elle doit être d'une grande autorité (2). Nous ne croyons pas nous tromper en avançant qu'on semble avoir trop exagéré les vices de cette version, qui, bien examinée de près, offre beaucoup de sens qu'il est aisé de rapprocher du texte hébreu. « In quibus, dit saint Augustin, ab hebraicâ veritate putantur Septuaginta interpretes discrepare, et bene intellecti inveniuntur esse concordes (3). »

§ II. *De la version Italique.*

Les églises latines ont eu dès les premiers siècles une version de la Bible en leur langue; car l'Ecriture sainte étant l'un des fondements de

(1) On trouve dans l'*Introduction* de Hart. Horne (vol. II. Part. II, *pag.* 32, 33 et 46) un récit détaillé des éditions de Holmes Parsons et de Bloomfield. Mais nous croyons devoir ajouter ici que la lecture des Pères grecs a fourni aux *Variæ lectiones* publiées par le P. Vercellone un certain nombre de leçons, qui ne se trouvent pas dans l'ouvrage de Holmes, et que le savant barnabite a corrigé et complété en beaucoup d'endroits l'édition de Maï, après avoir collationné de nouveau le *Codex vaticanus græcus*.

(2) Hieron. *Apologia adv. Rufinum, l.* II, *et alibi passim.*

(3) Aug. *De Civit. Dei, l.* XVIII, *ch.* XLIV.

la religion chrétienne, l'Eglise n'a pas pu se passer longtemps d'une version qui pût être entendue de tout le monde. Or, comme le latin était la langue vulgaire des vastes contrées soumises à l'empire romain, on vit paraître une foule innombrable de versions latines des Ecritures (1). Mais parmi cette multitude de versions latines, il y en avait une qui se distinguait par son exactitude et sa clarté (2); aussi fut-elle toujours plus estimée et plus généralement reçue que les autres; c'est celle que saint Augustin appelle l'*Italique* (3), saint Jérôme la *Vulgate* ou la *Commune* (4), et saint Grégoire le Grand l'*Ancienne* (5).

La version Italique contenait l'Ancien Testament fait sur les Septante, et le Nouveau sur l'édition grecque vulgaire. On ne sait point quel en est l'auteur. Mill, qui a examiné avec une grande attention pendant plus de trente ans le texte et les versions du Nouveau Testament, a cru remarquer que cette ancienne Italique n'était pas l'ouvrage d'un seul interprète, mais que presque chaque livre avait été traduit en latin par un auteur différent.

On n'est guère plus certain de l'époque précise de l'origine de cette version; cependant il est très-probable qu'elle remonte jusqu'aux temps apostoliques; car l'Eglise romaine, la mère et la maîtresse de toutes les églises, n'a pu rester longtemps sans une version de l'Ecriture, et comme on sait d'ailleurs qu'on s'en servait aux IIIe et IVe siècles, et qu'elle était déjà si autorisée que saint Jérôme l'appelait *Vulgate*, et saint Augustin *Interprétation commune*, pourrait-on douter qu'elle n'ait été la première des versions latines, et qu'elle tire son origine ou des temps apostoliques ou de ceux qui les ont suivis immédiatement?

Quant au style de l'ancienne Italique, on remarque que l'auteur s'est attaché à rendre mot pour mot le grec des Septante, sans consulter l'hébreu: « Elle est barbare et obscure en plusieurs endroits, dit Dupin, et l'auteur n'avait pris aucun soin de la pureté du langage, quoique sa simplicité, et, s'il est permis de parler ainsi, sa rusticité fût mêlée d'expressions hardies, grandes, nobles et sublimes (6). »

C'est cette version que saint Jérôme corrigea sous le pontificat du pape Damase, qui l'avait prié d'entreprendre ce travail. Il corrigea donc tout le Nouveau Testament, et quant à l'Ancien, il commença par le Psautier, qu'il retoucha jusqu'à deux fois. Ce Psautier, ainsi

(1) Aug. *De Doctr. christ. l.* II, *c.* II. Hieron. *Præf. in Job.*

(2) *Ibid. l.* II, *c.* XV.

(3) Aug. *De Civit. Dei, l.* XVIII, *c.* XV. On croit qu'elle fut apelée *Italique*, parce qu'elle avait pris naissance en Italie, et peut-être dans Rome même.

(4) Hier. *in Isaiæ, c.* XIV *et* XLIX.

(5) Greg. *Epist. ad Leandrum.* On l'a nommée ainsi pour la distinguer de la version de saint Jérôme, dont on s'est servi dans la suite.

(6) Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible, l.* I, *ch.* VII, § 1 *à la fin.*

corrigé sur la version hexaplaire (1) des Septante, fut adopté par les églises des Gaules et déclaré authentique par le concile de Trente. Le saint docteur corrigea de même tous les livres de l'Ancien Testament, mais il ne publia que l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, les Proverbes et Job ; car, comme il nous l'apprend lui-même dans une de ses lettres à saint Augustin, il perdit par la mauvaise foi d'un homme l'exemplaire des autres livres (2).

Nobilius Flaminius de Lucques a essayé de rétablir l'ancienne Italique en recueillant tous les fragments qu'on en trouve soit dans les pères, soit dans les livres liturgiques, et en suppléant au reste par une traduction sur les Septante, faite dans un style conforme à celui des fragments de cette ancienne version ; mais comme les pères, suivant la remarque judicieuse de plusieurs critiques (3), n'ont pas tous cité l'ancienne Italique, mais d'autres versions latines, et que d'ailleurs on ne peut pas être assuré que Nobilius, dans les passages qu'il a suppléés, ait rencontré les mêmes mots dont s'était servi l'ancien interprète, on ne saurait affirmer que la version qu'il a ainsi formée représente fidèlement l'ancienne Vulgate (4).

(1) Voy. plus bas pour le sens de ce mot le § VIII de ce même Article Ier *p.* 180.

(2) Après avoir dit que quelques livres de notre Vulgate n'offrent d'autre traduction que celle de l'ancienne Italique, le père Fabricy ajoute en note : « Ce sont les livres de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, les deux livres des Machabées, la prophétie de Baruch et l'Epître de Jérémie ; mais les additions au livre de Daniel (*cap.* XII, XIII) et le cantique des trois jeunes Hébreux sont de la version de saint Jérôme, sur le grec de Théodotion. Celles qu'on trouve au livre d'Esther (*vers.* 4, *cap.* X *ad finem*), sont aussi de la même version d'après les Septante. Dom Calmet s'est trompé en soutenant un sentiment contraire dans sa dissertation sur la Vulgate (*Diss. Tom.* I, *pag.* 96) ; plus d'un écrivain a commis la même faute. (Voy. *D. Sabatier, Vet. Italicæ, tom.* I, *part* II, *pag.* 792-794, et *tom.* II, *part.* II, *pag.* 853). Des auteurs ont écrit que notre Psautier était de l'ancienne Vulgate, c'est encore une erreur. Quoique nos psaumes se ressentent à chaque pas de cette ancienne version, ils sont au moins de la correction de saint Jérôme. Quelques modernes ont pensé que cette version de notre Psautier avait été faite d'après l'édition grecque de saint Lucien martyr... Je croirais plutôt que saint Jérôme le traduisit sur le texte des Hexaples d'Origène. Il l'insinue assez clairement dans sa lettre à Sunia et à Fretela (*Oper. Tom.* II, *col.* 627). Ce Psautier, qui n'est autre que celui qu'on appelle le Psautier gallican, est parmi les ouvrages de saint Jérôme (*Tom.* I, *col.* 1222 *seqq.*) avec les marques de sa révision, comme il le dit lui-même dans sa préface sur ce livre, adressée à Paule et à Eustochie. » *Des titres primitifs de la révélation, tom.* I, *pag.* 231, 232.

(3) P. D. Huet, *De claris interpretibus, pag,* 110. R. Simon, *Disquis. crit. pag.* 158, et *Hist. crit. du V. T. l.* II, *ch.* II. Dupin, *Dissert. prélim. l.* I, *ch.* VII, § 1. J. Jahn, *Einleit. Theil.* I, *Kap.* III, § 60.

(4) Nobilius publia son travail dans une édition qu'il donna de l'ancienne Italique, à Rome, en 1588 ; c'est la même version que le père Morin publia à Paris en 1628, avec le texte grec des Septante, tiré du fameux manuscrit du Vatican,

Dom Sabatier a rassemblé tous les fragments de cette version qu'il a pu réunir, dans son recueil des anciennes versions latines. Il semblait qu'après cet ouvrage, qui s'imprima à Reims, et qui parut à Paris en 1749-51, en 3 vol. in-fol., il semblait qu'on ne devait pas faire de longtemps de nouvelles découvertes. Cependant le père Bianchini, ou Blanchini, a trouvé encore plusieurs parties qui avaient échappé à toutes les recherches faites jusqu'alors, et qui ont augmenté la collection déjà si riche du savant bénédictin (1).

Le même père Blanchini a publié à Rome les quatre Évangiles de l'ancienne Italique. Son ouvrage, divisé en deux volumes in-folio, a pour titre : *Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ seu veteris Italicæ.*

§ III. *De la version Vulgate.*

Notre Vulgate actuelle, qui a remplacé dans l'Eglise latine l'ancienne Italique, a toujours joui d'une grande autorité dans la critique, et a fait naître par cela même quelques questions importantes. Plusieurs de ces questions, nous devons l'avouer, sont très-délicates ; mais nous espérons nous tenir toujours retranchés dans des opinions qui ne sauraient être désavouées par les théologiens les plus sages et les plus éclairés.

QUESTION PREMIÈRE.

Quel est l'auteur de la Vulgate?

Cette question, qui a été fort agitée dans le XVI[e] siècle, a donné lieu à trois opinions différentes, comme l'a remarqué Sérarius (2). Les uns ont soutenu que c'était saint Jérôme ; d'autres ont affirmé le contraire ; d'autres enfin, tenant un certain milieu entre ces deux sentiments, ont prétendu que ce père n'était l'auteur que d'une partie de la Vulgate, vu que cette version, véritablement mixte, était l'œuvre de plusieurs interprètes. Sans examiner ce qu'il peut y avoir de vrai dans chacune de ces trois opinions en particulier, nous croyons pouvoir établir comme certaine la proposition suivante :

tel que Sixte V l'avait fait imprimer en 1587. Le recueil des fragments de Nobilius a été reproduit avec des additions dans le sixième volume, n° 9 de la Polyglotte de Walton.

(1) Voyez le père Fabricy, *Tom.* I, *pag.* 235, *note.*

(2) Serar. *Prolegom. Bibliaca, cap.* XIX. *Quæstiuncula* 1. Serarius a traité avec beaucoup de critique et de lucidité la matière qui nous occupe dans cette question.

PROPOSITION.

Saint Jérôme est l'auteur de notre Vulgate.

1. Il est incontestable que ce saint docteur a traduit tous les livres de l'Ancien Testament, à l'exception de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, des Machabées, de Baruch, et de l'Epître de Jérémie, et qu'il a revu en entier et considérablement corrigé les Psaumes qui font partie de la Vulgate. Il est également incontestable que s'il n'a point traduit le Nouveau Testament (1), il l'a réformé d'un bout à l'autre sur le texte grec. Or, ce travail de saint Jérôme embrassant presque toute la Vulgate, n'est-on pas en droit de donner à ce père le titre d'auteur de cette version ?

2. « On ne peut pas douter, dit R. Simon, que la Vulgate d'aujourd'hui ne soit véritablement la traduction de saint Jérôme, à la réserve de quelques livres qu'on lit encore dans l'Eglise selon l'ancienne édition Vulgate, et de quelques changements peu considérables qui y ont été introduits. En effet, il n'y a que ceux qui favorisent les nouvelles versions faites sur l'hébreu qui puissent nier qu'elle soit véritablement de saint Jérôme... Mais il n'est pas nécessaire de nous étendre ici fort au long sur cette matière, pour montrer qu'on ne peut attribuer à d'autres qu'à saint Jérôme la Vulgate d'aujourd'hui. Il est certain que la version qu'on nomme présentement Vulgate a été faite sur l'hébreu, et de plus, qu'il n'y a eu que saint Jérôme parmi les anciens qui ait été capable d'entreprendre cet ouvrage. Augustin d'Eubigo et Mariana, qui ont traité exprès cette matière, ont assez bien prouvé que saint Jérôme était l'auteur de la version qui se lit aujourd'hui dans toute l'Eglise d'Occident sous le nom de Vulgate (2). » Voilà ce que dit ce critique en parlant de l'Ancien Testament. Quant au Nouveau, il n'est ni moins positif ni moins explicite. Après avoir répondu aux objections de plusieurs écrivains modernes, qui prétendaient qu'une partie du Nouveau Testament de la Vulgate n'était pas de saint Jérôme, il dit : « On ajoutera à toutes les raisons qu'on a apportées ci-dessus, celle-ci, qui me paraît efficace. On ne trouve point d'autre nom dans les plus anciens exemplaires manuscrits que nous ayons de notre Bible latine, que celui de saint Jérôme. Ceux qui en ont fait le recueil l'appellent *la Bibliothèque,* ou Bible de *saint Jérôme,* pour la distinguer de l'autre Bible qu'on lisait avant lui dans l'Occident (3). »

3. Nous pourrions citer encore un grand nombre de témoignages en

(1) Serar. *Ibid. Quæst.* 3.
(2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* II, *ch.* II.
(3) R. Simon, *Hist. crit. des versions du N. T. ch.* VII.

faveur de l'assertion que nous avons faite dans notre proposition, mais nous nous bornerons à un seul, celui de Jahn. Ce critique, après avoir exposé les différents travaux de saint Jérôme sur la Bible et traité plusieurs questions relatives à la Vulgate, en conclut que c'est la version de saint Jérôme, et qu'il ne voit point pourquoi on a pu en douter au XVI[e] siècle (1).

QUESTION DEUXIÈME.

Quels étaient les moyens et la capacité de saint Jérôme pour traduire l'Ecriture sainte?

Plusieurs protestants ont parlé avec mépris de saint Jérôme, afin, sans doute, de diminuer par là le mérite de sa traduction de l'Ecriture. Le Clerc, entre autres, a prétendu que ce père ne savait ni l'hébreu ni le grec; il a été même jusqu'à le traiter d'homme sans jugement dans le choix surtout de la véritable leçon de l'original hébreu (2). Cette accusation, qui fait bien peu d'honneur au savoir et au goût de ce téméraire critique, a été victorieusement combattue par D. Martianay (3), et flétrie avec une juste indignation par un savant protestant, qui est d'autant moins suspect dans cette matière, qu'il a jugé d'ailleurs saint Jérôme assez sévèrement, c'est-à-dire par Carpzovius, dont nous citons en note les propres paroles (4). Quant à nous, nous sommes convaincu que saint Jérôme avait la capacité et les moyens nécessaires pour faire une traduction fidèle des Ecritures; nos preuves se trouvent exposées dans la proposition suivante :

(1) « Ex his quæ hucusque dicta sunt, conficitur, nostram Vulgatam esse versionem Hieronymi, neque fuisse rationem, cur sæculo XVI dubia agitarentur (*Introd. in Libr. sacr. V. T. Pars.* I, *c.* III. § 67). »

(2) J. Clericus, *Quæstiones Hieronymianæ, passim.*

(3) Martianay, *Eruditionis Hieronymianæ defensio, adversus Clericum.* Voy. encore *Opera Hieron. Tom.* III, *col.* 1137 *seq.*, et comparez *Prolegomenon* III, *in tom.* II *Oper. ejusdem, s.* § 1. *seqq.*

(4) « Iniquum perquàm censorem expertus est Jo. Clericum, *in Quæstionibus Hieronymianis*, adversus Martianæi Parisinam Operum Hieronymi editionem conscriptis, in quibus non editoris modò industriam, sed doctissimi quoque patris lucubrationes vehementer exagitat, ac Hieronymo maximè, tam crassam hebræi sermonis ignorantiam, *Qu.* IV, V, VI, VII, quàm judicii in investigandâ verâ lectione, *Qu.* XIV, *et aliàs passim*, stupiditatem exprobrat, et ἀκρισίαν... Absit ut sanctis viri cineribus insultemus, et Herculeos illos, quos in sacris litteris ornandis ac explicandis hausit, labores alto supercilio despiciamus, aut venerandi patris detegamus pudenda, quin gratâ potiùs mente ejus utamur lucubrationibus, scopulos, quibus allisus, humani quid passus est, sollicitè caveamus, suâ tamen ætate reliquos Ecclesiæ doctores ipsum longo post se intervallo reliquisse, et una cum aliis, qui Hieronymi vestigia feliciter presserunt, glaciem fregisse, ultrò largiamur (G. Carpzovius, *Critica sacra, Procemium*, etc. *pag.* 22). »

PROPOSITION.

Saint Jérôme avait la capacité et les moyens nécessaires pour bien traduire l'Ecriture sainte.

Pour peu qu'on lise l'histoire et les ouvrages de saint Jérôme, on verra d'un côté les ressources immenses qui lui abondaient pour une bonne version des livres saints, et de l'autre, une capacité suffisante pour tirer le meilleur parti de tous ces secours.

1. Il a pu, en effet, consulter beaucoup d'anciens manuscrits, comme il le dit lui-même : « Et quoniam largiente Domino multis sacræ Bibliothecæ codicibus abundamus (1). » Il avait, de plus, sous ses yeux les Hexaples d'Origène et plusieurs autres anciennes versions, à une époque où tous ces monuments n'avaient pu être encore que fort légèrement altérés, et où les moyens de les rendre à leur pureté primitive étaient faciles et nombreux.

Il a eu jusqu'à cinq habiles rabbins pour lui apprendre à pénétrer dans tous les mystères et toutes les obscurités de la science hébraïque. A la connaissance de l'hébreu, il joignait celle du chaldéen, du grec et du latin.

Il a vu l'Egypte et parcouru la terre sainte pour connaître la situation et la distance des divers lieux dont il est fait mention dans le texte sacré.

Son commerce presque habituel avec les Juifs les plus instruits le mettait à même de connaître, dans une foule de passages obscurs, le sens que l'ancien peuple de Dieu leur avait toujours donné, et qui se trouvait confirmé par quelque ancienne tradition ou par quelque usage encore existant.

Une vaste érudition dans la littérature et l'antiquité profanes lui fournissait un moyen facile de mieux comprendre soit la partie historique de la Bible, soit celle qui a trait aux mœurs et aux coutumes des nations étrangères.

2. Les talents naturels dont saint Jérôme était si heureusement doué le rendaient très-propre à tirer de ces différentes ressources les plus grands avantages. Il est impossible de parcourir un seul de ses livres sans admirer dans ce père un génie vaste, élevé et plein de feu, aussi bien qu'un esprit vif et pénétrant, qui, entrant jusqu'au fond même des difficultés, les sonde dans toute leur profondeur, et les juge avec le coup d'œil du critique le plus habile et le plus consommé dans son art. Ajou-

(1) Hieronymus, *Epist. ad Florentium.*

tons à cela qu'une application infatigable au travail a dû nécessairement centupler les forces de cet esprit déjà si supérieur.

3. Nous aurions trop à copier si nous voulions transcrire toutes les autorités qui confirment ce que nous venons d'avancer dans cette proposition; nous nous bornerons donc à un petit nombre, que nous avons choisies parmi les écrivains anciens et modernes. Eusèbe dit d'un certain Dorothée, savant prêtre et contemporain de Cyrille, évêque d'Antioche, qu'il était assez versé dans la langue hébraïque pour pouvoir lire les manuscrits hébreux avec une intelligence rare (1). On pourrait affirmer la même chose et avec plus de raison encore de saint Jérôme.

Sulpice Sévère trace en quelques lignes un tableau qui représente encore notre saint docteur comme un homme qui, par son génie et ses connaissances, était très-capable de traduire comme il faut les livres saints : « Vir enim præter fidei meritum dotemque virtutum, non solùm latinis atque græcis, sed et hebræis etiam ita litteris institutus est, ut se illi in omni scientiâ nemo audeat comparare (2). »

Scaliger dit que jamais personne n'a été plus capable de traduire l'Ecriture que saint Jérôme, à cause de l'érudition et de la connaissance des langues qu'il possédait : « Nemo majorem eruditionem et apparatum linguarum ad translationem Scripturæ attulit post Hieronymum, quàm Hieronymus (3). »

Sans partager entièrement l'avis de Scaliger, Carpzovius avoue cependant que saint Jerôme a surpassé de beaucoup tous les docteurs de son temps, et qu'il a donné des preuves irrécusables de son savoir en hébreu, soit dans ses Commentaires enrichis de notes critiques sur les leçons et variantes et les différentes interprétations du texte, soit dans ses savantes Préfaces, soit enfin dans tous ses autres travaux bibliques (4). Ce témoignage d'un critique protestant aussi habile suffirait sans doute pour établir solidement la thèse que nous soutenons; mais nous ne saurions passer sous silence un passage de R. Simon, qui résume d'une manière remarquable tout ce que nous venons de dire en faveur de saint Jérôme.

« Le plus savant des pères après Origène, dit donc R. Simon, est sans doute saint Jérôme, qu'on peut appeler en quelque façon l'Origène des Latins, parce qu'il affecta en effet de donner à l'Eglise latine les mêmes travaux sur la Bible qu'Origène avait donnés à l'Eglise grecque. Il surpassait même Origène, en ce qu'il savait beaucoup mieux que lui la langue hébraïque, et qu'il avait eu plus de commerce avec les Juifs

(1) Eusebius, *Hist. Eccles. sæcul.* 3, *l.* VII, *c.* XXXII, *pag.* 366.

(2) Sulp. Sever. *Dialogus* I, *num.* 4, *inter ejus opera omnia, edit. Lugdini Batav.* 1635, *pag.* 251.

(3) G. Carpzovius, *Crit. sacr. Proœmium, pag.* 22.

(4) Carpzov. *Ibid. pag.* 21.

de son temps... On peut dire qu'il a eu, plus que tous les autres pères, les qualités nécessaires pour bien interpréter l'Ecriture sainte, parce qu'il savait l'hébreu, le grec et le latin. Il n'avait pas seulement lu et examiné les versions grecques qui étaient dans les Hexaples d'Origène, mais il avait de plus conféré souvent avec les plus savants Juifs de son temps, et il ne faisait presque rien sur l'Ecriture qu'il ne les eût consultés auparavant; à quoi l'on peut ajouter qu'il avait lu tous les auteurs, soit grecs ou latins, qui avaient écrit avant lui sur la Bible. Enfin, il était savant dans les livres des auteurs profanes : de sorte qu'on peut dire qu'il a eu plus qu'aucun autre père ce qui peut contribuer à former un interprète des livres sacrés (1). »

Tout en comblant de justes éloges le mérite et les travaux de saint Jérôme, Carpzovius prétend que ce père ne saurait être comparé sous le rapport de son savoir en hébreu, à Sanctès Pagnin, à Arias Montanus, à Sébastien Munster, aux Buxtorfs et à plusieurs autres hébraïsants modernes (2). Mais sans vouloir déprécier l'habileté de ces écrivains, nous dirons qu'ils n'étaient que de simples philologues, qui, selon la judicieuse observation du père Fabricy, n'ont cultivé la langue des anciens Hébreux que suivant les idées bornées des Juifs, et qui étaient pour la plupart absolument dénués de ce goût fin et délicat qui se manifeste à chaque pas dans la lecture des œuvres de saint Jerôme, de cette force, de cette supériorité de génie qui embrasse un objet par toutes ses faces, enfin de ce fond d'érudition si nécessaire à un bon traducteur des livres saints (3). Ajoutons que les progrès qu'on a incontestablement faits dans la littérature hébraïque depuis Carpzovius, démontrent jusqu'à l'évidence que saint Jérôme a saisi le vrai génie de la langue sacrée dans une multitude de passages que les hébraïsants tant vantés par ce critique ont détournés de leur vrai sens.

QUESTION TROISIÈME.

Saint Jérôme a-t-il été inspiré dans la composition de sa version?

Plusieurs théologiens ont prétendu que saint Jérôme avait été inspiré par l'Esprit saint dans la composition de sa version, de manière à ce qu'il n'a pas commis l'erreur la plus légère : *ut vel levissimum errorem vertendo commiserit;* ce sont les propres termes dont s'est servi le

(1) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* III, *ch.* IX. Compar. Hieronym. *Præfat. in Job, in Paralip., in Daniel,* et *Epist.* XLI *ad Pammachium et Oceanum.*
(2) Carpzovius, *loc. cit. pag.* 22.
(3) G. Fabricy, *Titres primitifs de la révélation, Tom.* II, *p.* 96.

père Morin entre autres (1). Cependant le plus grand nombre des interprètes et des critiques est d'un avis opposé, et comme leur sentiment nous a paru beaucoup plus fondé en raisons solides, nous l'avons adopté, et nous le soutenons dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Saint Jérôme n'a point été inspiré dans la composition de sa version.

La plupart des arguments que nous avons exposés pour prouver que les Septante n'avaient point été assistés eux-mêmes du secours de l'inspiration divine quand ils avaient traduit l'Ecriture en grec, sont applicables à la question qui nous occupe en ce moment, et ils ne sont pas moins forts et moins démonstratifs contre l'inspiration attribuée à saint Jérôme. Il n'est personne qui ne comprenne que l'inspiration divine étant un fait très-important, ne doit pas se supposer légèrement, mais qu'elle doit être fondée sur des raisons graves et solides, et sur des preuves irrécusables. Or tout cela manque à la prétendue inspiration de l'auteur de notre Vulgate.

1. Saint Jérôme lui-même nous fournit une preuve qu'il n'a point été inspiré dans la composition de sa version, quand il dit qu'il y a une grande différence entre un prophète et un interprète, puisque l'un est inspiré du Saint-Esprit pour annoncer les choses futures, tandis que l'autre n'a besoin que d'érudition et de la connaissance des mots pour rendre dans sa langue des choses qu'il entend dans une langue étrangère : « Aliud est enim vatem, aliud est esse interpretem : ibi Spiritus ventura prædicit; hic eruditio et verborum copia, ea quæ intelligit transfert (2). » Par ces mots, en effet, le saint docteur, qui les applique aux Septante, nous fait voir clairement qu'il n'accordait aux interprètes de la Bible qu'une autorité naturelle, qu'une industrie purement humaine. Mais il est plus explicite encore lorsque, parlant de lui-même, il dit : « Hebraica nomina nos de aliorum editionibus in latinum sermonem expressimus, non tam explanationem dictionum, quàm suspicionem nostram simpliciter indicantes (3). » Ce n'est pas là le langage d'un écrivain assisté du secours de l'inspiration divine. Mais le saint docteur va plus loin; il reconnaît qu'il s'est réellement trompé en rendant *refrænantem* au lieu de *lascivientem*, et il se corrige en ajoutant : « Meliùs reor propriam errorem reprehendere, quàm dùm erubesco imperi-

(1) Voy. B. Walton, *Prolegom.* x, *n.* 6, 10, 11. Serarius, *Proleg. Bibliaca, cap.* xix, *quæst.* 8.
(2) Hieronymus, *Præf. in Pentat.*
(3) Hieronymus, *in Ezech. cap.* xl.

tiam confiteri in errore persistere, in eo quod transtuli, etc. (1). »

2. On n'a jamais cru dans l'antiquité ecclésiastique à l'inspiration de saint Jérôme; car, sans parler de Rufin, de Palladius, et des autres ennemis de ce père, saint Augustin la lui refuse de la manière la plus expresse; car au milieu des reproches qu'il lui adresse au sujet de sa traduction, il lui dit : « Aut obscura fuerunt, quæ interpretati sunt LXX, aut manifesta. Si obscura, te quoque in eis falli potuisse credendum est (2). » Saint Eucher se croit autorisé à corriger un passage de la Vulgate, qu'il regarde comme ayant été mal rendu par le saint traducteur (3) ; saint Ambroise a fait de même pour un autre endroit (4).

3. Nous avons prouvé, en traitant de la version grecque des Septante, que ses auteurs n'avaient pas été inspirés : or, sur quoi pourrait-on se fonder pour accorder à saint Jérôme un privilége que n'ont point eu ces anciens interprètes ?

4. Jamais personne n'a prétendu que l'ancienne Italique avait été divinement inspirée à son auteur; et saint Jérôme en particulier en fait souvent remarquer les fautes, la corrige et la rejette tant dans sa traduction que dans ses autres ouvrages. Pourquoi donc notre Vulgate serait-elle plus favorisée que cette ancienne version, qui remonte jusqu'à la naissance même de l'Eglise latine, et qui pendant six siècles a été seule en usage dans cette Eglise ?

Ainsi, quels que soient le respect et la vénération que nous ayons pour la Vulgate, nous tenons comme plus probable qu'elle n'est pas divinement inspirée.

QUESTION QUATRIÈME.

Quel est le mérite de la Vulgate?

Beaucoup de protestants se sont attachés à déprimer tant qu'ils ont pu le mérite de la Vulgate; d'un autre côté, quelques auteurs catholiques l'ont exagéré en prétendant qu'elle avait été divinement inspirée, et que par conséquent elle ne contenait pas l'erreur la plus légère, et en affirmant d'une manière positive qu'elle était beaucoup plus conforme aux sources primitives, écrites de la main même des prophètes et des apôtres, que ne le sont les textes originaux actuels (5). Une sage cri-

(1) Hieronymus, *l.* V. *Comment. in cap.* XIX *Isaiæ.*

(2) August. *Epist. ad Hieron.* X, *cap.* VI.

(3) Eucherius, *cap.* XXVI, *pag.* 267, *in* 4 *Reg.* XVII, 30.

(4) Ambr. *De Spiritu Sancto, l.* II, *c.* VI.

(5) Morin. *Exercit. Bibl. l.* I. *Exerc.* 6, *cap.* XII, *n.* 9. Comparez Titelmann, *Apolog. pro vetere interprete.* Melchior Canus, *l.* II, *c.* XI. Salmeron, *Prolegom.* III.

tique prescrit un moyen terme entre ces deux excès; nous allons essayer de le prendre et de le suivre fidèlement.

1. Les arguments que nous avons fait valoir dans la Question deuxième, dans le but de prouver que saint Jérôme avait la capacité et les moyens nécessaires pour donner une bonne version de l'Ecriture, et les raisons que nous avons exposées dans la troisième, pour montrer que le saint docteur n'avait cependant pas été inspiré, sont autant de preuves irrécusables contre les deux sentiments que nous combattons ici.

2. Les talents naturels dont la divine Providence avait favorisé saint Jérôme, l'application constante de ce père à les mettre à profit, et les secours de tout genre qu'il a eus dans la composition de sa traduction, sont déjà un fort préjugé en faveur de la Vulgate.

3. Les auteurs ecclésiastiques, les théologiens et les interprètes catholiques qui ont vécu depuis saint Jérôme, s'accordent unanimement à louer la fidélité de notre Vulgate; aussi croyons-nous que tout critique exempt de prévention reconnaîtra, avec D. Calmet, que tout ce que le savant interprète a traduit sur le grec et sur l'hébreu est un chef-d'œuvre en son genre, et que, quoi qu'en puissent dire les ennemis de la Vulgate, elle passera toujours dans l'esprit des connaisseurs désintéressés pour un excellent ouvrage (1).

4. L'Eglise, en mettant saint Jérôme au rang de ses plus illustres docteurs, et en substituant sa version à l'ancienne Italique, dont elle s'était servie pendant six siècles, a montré par là la grande estime qu'elle faisait de la nouvelle Vulgate.

5. Les critiques les plus habiles, et les interprètes les plus savants parmi les protestants, ont reconnu eux-mêmes la supériorité de notre Vulgate. Louis de Dieu, si versé dans la connaissance des langues orientales, comparant cette version avec les traductions latines du Nouveau Testament faites par Bèze et par Erasme, dit : « Si j'affirme que l'auteur de la Vulgate, quel qu'il soit, est un savant et un très-savant homme, je ne croirai pas avoir mal jugé. Il a des défauts, je l'avoue, il a aussi des barbarismes; mais je ne puis nier que j'admire partout sa bonne foi et son jugement, même dans les endroits où il paraît barbare (2). » Cet auteur ne s'est pas borné à cet aveu; dans ses remarques tant sur l'Ancien que sur le Nouveau Testament, il appuie souvent la Vulgate et la défend contre ceux qui l'attaquent.

Grotius rendant raison du motif qui l'a porté à choisir la Vulgate pour en faire le fond de ses notes sur l'Ancien Testament, dit : « J'ai toujours beaucoup estimé cette version, non-seulement parce qu'elle ne

(1) D. Calmet, *Dissert. sur la Vulg. Tom.* I, *part.* II, *pag.* 102, et *Bible de Vence, première dissert. sur la Vulgate. Tom.* I, *p.* 143, *cinquième édition.*

(2) Ludovic. de Dieu, *in Notis ad Evangelia, passim.*

renferme rien de contraire à la saine doctrine (*nulla dogmata insalubria continet*), mais encore parce que son auteur est plein d'érudition (1). »

Paul Fage traite de demi-savants et d'impudents tous ceux qui osent mal parler de cette version : « Non est ergo temerè nata Vulgata editio, ut quidam scioli stultè et impudenter clamitant (2).

Drusius loue le concile de Trente d'avoir donné à la Vulgate la sanction de son autorité, « parce que, dit-il, les versions nouvelles ne sont pas meilleures que cette ancienne, et qu'elles ont peut-être de plus grands défauts (3). »

Thomas Hartwel Horne, quoique n'ayant pas une grande autorité parmi les critiques, peut d'autant mieux être invoqué en faveur de la Vulgate, qu'étant anglican, son jugement n'est pas suspect, et qu'il parle d'après l'opinion commune de ses coréligionnaires. Cet auteur dit donc, que bien que la Vulgate ne soit ni inspirée ni infaillible, comme l'ont prétendu quelques théologiens de l'Eglise romaine, il est reconnu qu'elle est en général une version fidèle, qu'elle rend assez souvent le sens des Ecritures avec plus d'exactitude que les versions plus modernes, et que par conséquent elle ne doit être nullement négligée dans la critique biblique (4).

G. Gesenius, mort en 1842, était assurément l'hébraïsant le plus habile de l'époque; et nous ne pensons pas que personne puisse sérieusement lui contester la prééminence dans la science hébraïque; eh bien ! ce savant philologue, malgré ses préjugés dogmatiques et son rationalisme si prononcé, combat très-souvent les significations de mots hébreux, et les interprétations données, soit par toutes les autres versions, soit par les commentateurs et les hébraïsants anciens et modernes, pour maintenir les sens donnés aux mots et aux phrases du texte original par l'auteur de la Vulgate. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à parcourir son *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum*.

Enfin Walton, après avoir rapporté les témoignages flatteurs des plus habiles protestants en faveur de notre Vulgate, ajoute : « Ces témoignages prouvent assez clairement, que les protestants les plus savants, bien qu'ils n'accordent pas à la Vulgate une autorité souveraine, et

(1) Grotius, *Præf. annotationum in Vet. Test.*

(2) Fagius, *Præf. ad collat. translat. Vet. Test.*

(3) Drusius, *ad loca difficilia Pentateuchi.*

(4) « Although the latin Vulgate is neither inspired nor infaillible, as Morinus, Suarez, and other advocates of the Romisch Church have attempted to maintain, yet it is allowed to be in general a faithful translation, and sometimes exibits the sense of Scripture with greater accuracy than the more modern versions... The latine Vulgate therefore is by no means to be neglected by the biblical critic (*An Introd. to the critical study and knowledge of the holy Scriptures, vol.* II, *part.* I, *pag.* 239. *Eighth edition*). »

qu'ils ne l'égalent pas aux sources primitives, en la déclarant exempte de toute erreur, ils ne la méprisent pas; ils lui rendent au contraire l'honneur qui lui est dû. C'est pourquoi nous l'avons insérée dans notre édition de la Bible, laissant de côté les traductions latines, qui ont été faites de nos jours, d'après des manuscrits hébreux et grecs très-récents, et auxquelles, à cause de leur nouveauté même, nous n'avons pas dû convenablement donner une place parmi les versions que leur antiquité rend vénérables (1). »

QUESTION CINQUIÈME.

Quel est le caractère de la Vulgate?

Pour bien comprendre l'objet de cette Question, il faut se rappeler que la Vulgate actuelle se compose : 1° des livres proto-canoniques de l'Ancien Testament traduits par saint Jérôme sur l'hébreu, et des livres de Tobie et de Judith, traduits du chaldéen; 2° des livres de l'Ancien Testament, tels qu'ils se trouvaient dans l'ancienne Italique, c'est-à-dire la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, les premier et deuxième des Machabées, la Lettre de Jérémie (2). Saint Jérôme avait, il est vrai, traduit *tout* le Psautier sur le texte hébreu; mais cette version ne fut pas adoptée à cause du long usage qu'on faisait dans toute l'Eglise du Psautier de l'ancienne Italique (3); 3° des livres du Nouveau Testament de l'ancienne Italique, corrigés sur les textes grecs par le même père, à la prière du pape Damase.

Revenons maintenant au caractère de notre Vulgate. Saint Jérôme, dit le père Fabricy, voulut faire une version qui ne fût ni barbare ni trop littérale. Il se piqua d'avoir de la clarté et de la précision. Peu embarrassé d'un terme de plus ou de moins qui était dans le texte, il eut uniquement en vue d'en bien rendre le sens. Tel est la règle que doit se prescrire un habile interprète, telle est aussi celle que saint Jérôme se prescrivit (4).

(1) « Ex his testimoniis satis clarè constat, protestantium doctissimos, licèt Vulgatam in thronum authentias non ponant, nec fontibus æquent, nec ab omni errore immunem statuant, haud tamen eam contemnere, sed ei honorem debitum deferre ob causas quas jam declaravimus, et ob easdem causas eamdem in hâc nostrâ Bibliorum editione exhibemus, reliquis hodiernis latinis omissis, quæ cum omnes ex hebræi Veteris et græci Nov. Test. hodiernis codicibus factæ sint, haud æquum judicavimus inter antiquas, quæ propter canitiem suam venerabiles existunt, neotericas hasce collocare (Walton, *Prolegom.* x, *n.* 14, *sub fine*). »

(2) Quant aux sept derniers chapitres d'Esther, aux deux derniers de Daniel, au cantique des trois jeunes Hébreux et au Psautier, voyez ce qui en est dit un peu plus haut, § II, *pag.* 145, *note* 2.

(3) Hier. *Præf. in Evang. ad Damasum.*

(4) Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation, tom* II, *p.* 120. Dans ce pas-

Le savant père, dans les endroits même où il traduit fidèlement l'hébreu, emprunte assez souvent les expressions de l'ancienne Italique lorsqu'elle ne s'éloigne pas beaucoup de ce texte; c'est lui-même qui en avertit (1). Il dit ailleurs qu'il ne s'est assujetti à l'autorité d'aucun interprète, mais qu'il a traduit simplement sur l'hébreu, en se rapprochant des Septante plutôt que des autres traductions, dans les endroits où ils ne différaient pas trop du texte hébreu; et cela dans la crainte de choquer les lecteurs, en donnant à sa traduction une trop grande apparence de nouveauté (2). Enfin il ajoute qu'il a eu aussi quelquefois recours à Aquila, à Symmaque et à Théodotion (3).

Il faut remarquer que saint Jérôme, dans les passages obscurs et difficiles, adopte des interprétations conformes aux commentaires des plus habiles docteurs juifs de son temps, et que s'attachant parfois trop servilement à la lettre du texte, il rend sa version tantôt très-difficile à comprendre, tantôt même entièrement inintelligible, comme on le verra dans la Question suivante, où nous exposerons les principaux idiotismes de cette version.

Il faut remarquer encore que la longue habitude où l'on était de lire certains mots ou certaines phrases dans l'ancienne Italique, les a fait remettre dans la Vulgate actuelle, contre l'intention de saint Jérôme, qui avait eu grand soin de les en retrancher. On en voit un assez grand nombre d'exemples dans les livres des Rois et dans les Proverbes; il y en a de même plusieurs dans les Psaumes, mais moins dans les autres livres (4).

Plusieurs critiques ont objecté que saint Jérôme, malgré la promesse qu'il avait faite de donner une version de l'Ancien Testament entièrement traduite sur l'hébreu, s'est éloigné assez souvent de ce texte. Mais cette objection n'a aucun fondement, quand on considère 1° que le texte

sage, le père Fabricy reprend R. Simon, qui ne s'est pas exprimé avec assez d'exactitude sur cette matière, et qui même n'a pas été constant dans ses observations.

(1) « Noluimus ergo immutare quod ab antiquis legebatur, quia idem sensus erat.... sed et in hoc nulla sensûs mutatio, et nos antiquam interpretationem sequentes, quod non nocebat mutare noluimus. (Hier, *Epist. ad Sunniam et Fretelam*). »

(2) « Hoc breviter admonens, quod nullius auctoritatem secutus sum, sed de hebræo transferens magis me LXX interpretum consuetudini coaptavi; in his duntaxat quæ non multùm ab hebraicis discrepant, ut nec novitate nimiâ lectoris studium deterrerem (Hier. *Præf. ad Comment. in Ecclesiam.* et *Præf. in Pentat*). »

(3) « Interdùm Aquilæ quoque Symmachi et Theodotionis recordatus sum (*Idem, Præf. ad Comment. in Ecclesiasten*). »

(4) D. Calmet, *Dissertations, etc. Tom.* I, *part.* II, *pag.* 104; *Dissert. sur la Vulgate.* Cette dissertation de D. Calmet a été reproduite dans la *Bible de Vence*; l'endroit que nous citons ici s'y trouve *tom.* I, *pag.* 146, 147 *de la cinquième édition.*

hébreu que lisait saint Jérôme était évidemment différent du nôtre dans plusieurs endroits (1); 2° que la langue hébraïque ayant un grand nombre de termes dont le sens est équivoque et indéterminé, le saint docteur a suivi celui qui lui a paru le meilleur. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà remarqué (p. 155), la Vulgate, dans les significations qu'elle donne aux mots et aux phrases du texte original, a souvent raison de s'éloigner de celles des rabbins et des autres interprètes modernes; 3° que du temps de saint Jérôme, la leçon du texte hébreu n'était point fixée par les points voyelles, comme elle l'est à présent; il est tout naturel qu'il ait parfois lu ce texte autrement que nous ne le lisons aujourd'hui, et, par une conséquence nécessaire, qu'il l'ait aussi traduit d'une manière différente de nos nouveaux interprètes; 4° que, comme nous l'avons prouvé plus haut (Question troisième), l'on n'a jamais prétendu dans l'Eglise que saint Jérôme fût inspiré ou infaillible dans la composition de sa version, et que par conséquent il a pu se tromper dans quelques endroits, en ne saisissant pas toujours le sens du texte sur lequel il travaillait.

Il faut remarquer enfin que la traduction de saint Jérôme qui se trouve dans la *Divina bibliotheca Hieronymi*, publiée à Paris, en 1693, par Martianay, n'ayant point été corrigée comme notre Vulgate, diffère en beaucoup d'endroits de cette dernière version.

QUESTION SIXIÈME.

Quels sont les principaux idiotismes des textes originaux qui ont été conservés dans la Vulgate?

L'Ecriture, comme l'a remarqué saint Augustin, a une langue particulière, et ceux qui n'en ont point appris les règles, ne pouvant l'entendre qu'avec beaucoup de peine, se trouvent assez embarrassés quant ils veulent l'expliquer : *Scriptura nostra, quomodo loquitur, sic intelligenda est; habet linguam suam; quicumque hanc linguam nescit, turbatur* (2). En effet, les écrivains sacrés étant originairement hébreux ou hellénistes, c'est-à-dire Grecs hébraïsants, nous ont transmis les livres saints avec toutes les locutions et toutes les expressions propres à la langue hébraïque. D'un autre côté, ceux qui les ont traduits de l'hébreu en grec, ou du grec en latin, n'ont presque rien changé à ces idiotismes. De là ces hébraïsmes et ces hellénismes sans nombre, qui arrêtent pres-

(1) Ce que nous disons ici n'est nullement contraire à ce qui a été avancé plus haut (pag. 116), où il n'est question que d'altérations essentielles ou pour le fond et la substance des choses.

(2) Aug. *Tract.* x *in Joan.* c. II.

que à chaque pas le lecteur étranger à la connaissance de la langue sainte. La Vulgate latine surtout, qui assez ordinairement imite avec fidélité la concision du texte original, devient souvent par là même inintelligible. Aussi est-ce pour mieux faire comprendre le sens littéral de cette version à ceux de nos lecteurs qui n'ont aucune connaissance de la langue hébraïque, que nous traitons ici une question qui est une sorte de complément de la précédente, et dans laquelle nous avons tâché de signaler les hébraïsmes principaux, ceux-là même que saint Augustin regardait comme si nécessaires pour bien entendre l'Ecriture, qu'il exhortait tous ceux qui l'étudiaient à les apprendre et à se les rendre familiers (1). Or, parmi ces idiotismes de la langue sacrée, les uns regardent plus particulièrement les noms, les autres les verbes, d'autres enfin les particules (2).

§ I. *Idiotisme des noms.*

1. Les Hébreux n'ayant point dans leur langue de genre neutre, le remplacent le plus ordinairement par le féminin. L'auteur de la Vulgate se conforme quelquefois à cet hébraïsme. Ainsi Ps. XXVI, 4 : *Unam petii*. Ps. CXVIII, 50 : *Hæc me consolata est*, etc.

2. Les noms abstraits se mettent souvent pour les concrets. Ainsi I Cor. I, 30 : Factus est nobis *sapientia, et justitia, et sanctificatio et redemptio*, est pour *qui* nos *sapientiam edoceret*, nos *justificaret*, *sanctificaret* et *redimeret*. Joan. XI, 25 : Ego sum *resurrectio* et *vita*, est pour Ego sum *resuscitans* et *vivificans*, etc. Les Psaumes en particulier sont pleins de ces sortes d'hébraïsmes, comme nous le verrons un peu plus bas.

3. Lorsque deux substantifs sont liés ensemble par la particule *et*, le second sert quelquefois d'adjectif et en a la signification. Matth. III, 11 : Baptizabit in *Spiritu sancto*, *et igne*, c'est-à-dire, dans l'Esprit saint qui purifie et enflamme comme le feu, etc. Cette construction, qui n'est autre chose que la figure appelée *hendyade*, ἓν διὰ δυοῖν, c'est-à-dire une seule chose exprimée par deux mots différents, n'est pas aussi commune qu'on le croit généralement. On y a rattaché à tort un certain nombre d'exemples, parce qu'on s'est mépris sur le véritable sens des termes hébreux. C'est ainsi qu'on lit dans la Vulgate, Gen. III, 16 : Multiplicabo *ærumnas tuas et conceptus tuos*, qu'on prétend être mis pour *ærumnas conceptûs tui ;* or le mot hébreu traduit par *conceptus* signifie ici les douleurs de la grossesse.

(1) Aug. *De doctr. chr. l.* III.

(2) Nous avons réduit à ces trois toutes les autres parties du discours, à l'imitation de la plupart des grammairiens hébreux. Le nom comprend le substantif, l'adjectif et le pronom, et la particule renferme l'article, l'adverbe, la préposition, la conjonction et l'interjection.

4. La répétition d'un même substantif au même cas avec ou sans la copule *et,* indique ordinairement ou l'universalité, comme Ezech. XIV, 4 : *Homo homo,* pour *omnis homo ;* ou un grand nombre, une multitude, comme 4 Reg. III, 16 : *Fossas et fossas,* pour *fossas multas* (compar. Gen. XIV, 10). Ps. LXXXVI, 5 : *Homo et homo,* au lieu de *homines multi,* etc. ; ou une différence, une diversité dans l'espèce ; Prov. XX, 10 : *Pondus et pondus* pour *diversa pondera,* comme on lit Deut. XXV, 13. C'est ainsi qu'il faut entendre l'expression Ps. XI, 3 : In *corde et corde* locuti sunt, c'est-à-dire, avec un cœur qui n'est pas le même, avec des sentiments différents ; ou enfin la vivacité de sentiment de celui qui parle, vivacité qui acquiert un nouveau degré de force et d'énergie quand le substantif est répété par trois fois. Voyez entre autres exemples 4 Reg. IV, 19 ; Ps. XXI, 1 ; Matth. XXIII, 37 ; Jer. VII, 4 ; XXII, 29. Mais quand le substantif répété est mis la seconde fois au génitif, il tient lieu de superlatif. Voyez un peu plus bas, n° 10.

5. Les adjectifs sont souvent remplacés par un substantif précédé d'une préposition. Ps. LXXXIX, 5 : Custodia *in nocte,* c'est-à-dire *nocturna.* Joan. III, 31 : Qui est *de terrâ,* c'est-à-dire *terrenus,* etc.

6. Les adjectifs qui indiquent une possession, une manière d'être, une habitude, et qui dans nos langues modernes sont pour la plupart dérivés du substantif dont ils indiquent la possession, se trouvent quelquefois remplacés par les mots *filius, vir.* 1 Reg. XX, 31 : *Filius mortis,* au lieu de *qui doit mourir* (comp. 3 Reg. II, 26). Éphes. V, 8 : *Filii lucis,* c'est-à-dire hommes *éclairés.* Jes. V, 1 : *Filius olei,* seu *pinguedinis,* pour *pinguis.* Thren. III, 13 : *Filia pharetræ,* pour *flèche,* parce qu'elle est renfermée dans le carquois. 2 Reg. XVI, 7 : *Vir sanguinum,* pour *sanguinarius,* etc.

7. Le positif se met souvent pour le comparatif. Ps. CXVII, 8, 9 : *Bonum* est confidere in Domino, quam confidere in homine ; *bonum* est pour *melius.* Matth. XVIII, 8 : *Bonum* est intrare quàm, etc., au lieu de *melius,* etc. ; et quelquefois pour le superlatif. Matth. XXII, 36 : Mandatum *magnum,* pour *maximum,* comme le porte le vers. 38.

8. Le comparatif s'exprime en hébreu par la particule MIN, qui signifie *plus que, præ ;* mais comme cette particule signifie aussi *ab, ex,* la Vulgate la rend quelquefois dans ce dernier sens, lors même qu'il s'agit d'un comparatif. Voyez pour les exemples, les Idiotismes des particules.

9. Le comparatif s'exprime quelquefois par une négation. Ose. VI, 6 : Misericordiam volui, et *non* sacrificium, au lieu de *magis, potiùs quàm* sacrificium (comp. 1 Reg. XV, 22 ; Eccl. IV, 17). Marc. XIII, 31 : Cœlum et terra transibunt, verba autem mea *non* transibunt, au lieu de *potiùs quàm* verba mea.

10. Le superlatif se rend tantôt par *nimis.* Gen. VII, 19 ; Ex. I, 7 ;

Matth. VII, 28 ; Marc. IX, 2 ; tantôt par un substantif répété, et mis la seconde fois au génitif. Gen. IX, 25 : *Servus servorum,* le plus vil, le dernier des esclaves. Ps. CXLVIII, 4 : *Cœli cœlorum*, les cieux les plus élevés ; et tantôt par le nom de DIEU ajouté au substantif. Ps. XXXV, 7 : Montes DEI, et LXXIX, 11 : Cedros DEI, pour montes *elatissimi*, cedros *altissimas.*

11. Quant aux nombres, le singulier se met souvent pour le pluriel. Gen. XLIX, 6 : Occiderunt *virum*, pour *viros*. Joan. I, 29 : *Peccatum* mundi, au lieu de *peccata ;* voyez surtout Galat. VI, 1 ; et le pluriel pour le singulier. Deut. I, 31 : Portavit te Dominus Deus tuus in omni via per quam *ambulastis*, au lieu de *ambulasti.*

12. Les cas se mettent également l'un pour l'autre. Act. XXIII, 15 Ut producat illum ad vos aliquid certius *cognituri* de eo, pour *cognituros.* Ps. LXI, 4 : Quousque irruitis in hominem... tanquam *parieti inclinato,* etc., pour *in parietem inclinatum,* etc.

13. La Vulgate conserve quelquefois les cas tels qu'ils sont dans le grec, sans égard pour la concordance latine. 2 Thess. II, 1 : Rogamus... per adventum Domini nostri, et *nostræ congregationis* in ipsum, au lieu de *nostri congregationem* ou *aggregationem* ad ipsum. 2 Cor. X, 15 : Spem habentes *crescentis fidei vestræ,* in nobis magnificari, pour *crescentem fidem vestram.* Voyez 2 Mach. I, 2 : Act. XIX, 26 ; et de plus Ps. LXXVII, 14 ; Sap. X, 17, où *diei* est mis pour *per diem, interdiù.*

14. Le nominatif se met souvent d'une manière absolue, c'est-à-dire comme détaché de la proposition, quoique son usage propre soit d'en caractériser le sujet. Ps. X, 6 : *Dominus* in cœlo sedes ejus. Matth. XII, 36 : *Omne verbum otiosum...* reddent rationem de eo, etc. Cet hébraïsme n'est point un pur pléonasme, comme plusieurs l'ont prétendu ; il a pour but d'attirer l'attention principalement sur l'idée exprimée par le nominatif absolu. Ainsi, dans ces deux exemples, l'objet dominant de la pensée des auteurs sacrés, et sur lequel surtout ils ont voulu fixer les esprits, c'est *Dominus* et *omne verbum otiosum* (1).

15. Le génitif se prend tantôt activement, tantôt dans un sens passif, selon que l'exige la suite du discours. C'est ainsi, par exemple, que l'amour de DIEU ou de JÉSUS-CHRIST signifie l'amour par lequel il nous aime, comme dans Ephes. III, 19 : Scire supereminentem scientiæ charitatem *Christi* ; et quelquefois, celui par lequel il est aimé, comme dans 2 Thess. III, 5 : Dominus dirigat corda vestra in charitate DEI, etc.

16. Le génitif marque assez souvent : 1° la fin qu'on se propose. Jes. XXXIV, 5 : Populus *interfectionis meæ*, c'est-à-dire un peuple que j'ai *destiné au carnage.* Joan. VI, 29 : Opus DEI, signifie l'œuvre faite pour DIEU, etc. 2° L'effet qui est produit. Gen. II, 9 : Lignum *vitæ*, arbre

(1) Voy. J. B. Glaire, *Principes de grammaire hébraïque et chaldaïque,* § 475.

qui *conservait la vie*. Luc. I, 69 : Cornu *salutis*, puissance qui *donne le salut*, etc. 3° Le sujet dans lequel est reçu, ou bien auquel on attribue quelque chose. Jes. LV, 3 : Misericordias *David* (id est *Davidis*), la miséricorde *promise à David*. Rom. XV, 8 : Promissiones *patrum*, les promesses *faites à leurs pères*, etc. 4° La ressemblance. Jer. XXII, 19 : Sepultura *asini*, sépulture *semblable à celle* d'un âne. Luc. I, 17 : In spiritu et virtute *Eliæ*, dans un esprit et une vertu *semblables à ceux d'Elie*, etc.

17. Le datif se met quelquefois 1° pour la préposition *adversus, contra*. Ps. XXXV, 12 : Non veniat *mihi* pes superbiæ, pour *contra me*. Matth. XXIII, 31 : Testimonio estis *vobismetipsis*, au lieu de *contra vosmetipsos*, etc. 2° Pour la particule latine *de* : Ps. III, 3 : Multi dicunt *animæ meæ*, pour *de animâ meâ*. Ezech. XXIII, 43 : Et dixi *ei*, pour *de eâ*, etc. 3° Quelquefois aussi il est remplacé lui-même par une préposition. 1 Petr. I, 4 : Conservatam in cœlis *in vobis*, c'est-à-dire qui vous est réservée dans le ciel. Coloss. I, 20 : Et per eum reconciliare omnia *in ipsum*, pour *ipsi*, comme semble le prouver 2 Cor. V, 18, 39 : Qui nos reconciliavit *sibi*.

18. L'accusatif est souvent remplacé par la préposition *in* avec l'ablatif. Ps. CIX, 7 : Judicabit *in nationibus*, au lieu de *gentes*. Marc. VI, 2 : Admirabantur *in doctrinâ* ejus, pour *doctrinam*. Cet idiotisme, qui est très-fréquent dans l'Ancien Testament surtout, a pour but de donner à l'idée renfermée dans le verbe plus de force et d'énergie. C'est une vérité qui n'a peut-être pas été assez remarquée par les hébraïsants, mais qui n'en est pas moins incontestable. Ainsi le vrai sens de la Vulgate dans ces deux textes, est : Il exercera de grands jugements envers les nations ; et : Ils restaient frappés d'une vive admiration à la vue de sa doctrine. Dans Joan. VIII, 25 : Tu quis es ? principium, qui et loquor vobis ; le mot *principium* est très-vraisemblablement à l'accusatif absolu, comme tenant lieu de l'expression adverbiale *à principio* ; car il y a dans le texte grec τὴν ἀρχήν. Dans ce cas, le sens de la proposition serait : Je suis dès le commencement (de toutes choses) ; ou bien : Je suis ce que je vous ai dit dès le commencement, savoir, la lumière du monde. C'est en effet par ces mots que Jésus-Christ avait commencé le discours qu'il adressait alors aux Juifs, comme on peut le voir au verset 12 de ce même chapitre (1).

19. La répétition d'un même pronom démonstratif indique des choses que l'on ne veut point distinguer. 4 Reg. IX, 12 : *Hæc* et *hæc* locutus est mihi, c'est-à-dire *diversa*. 1 Reg. XXI, 2 : Pueris condixi in *illum* et *illum* locum, c'est-à-dire *in diversa* loca.

(1) Le vocatif et l'ablatif n'offrant que des idiotismes qui se comprennent facilement, nous les passons sous silence.

20. Le pronom possessif, qui a le plus ordinairement une signification active, se prend souvent dans le sens passif. Job, XXXIV, 6 : Sagitta *mea,* la flèche dont je suis percé. Ps. XXVI, 1 : Dominus illuminatio *mea,* le Seigneur est la lumière dont je suis éclairé. Voyez encore Jes. LVI, 7 : Jer. X, 19 ; Ps. LXVIII, 20, etc.

§ II. *Idiotismes des verbes.*

Il y aurait beaucoup de choses à dire sur les idiotismes des verbes ; nous tâcherons cependant, dans notre brièveté, de ne rien omettre d'essentiel. On a pu d'ailleurs déjà remarquer plusieurs de ces idiotismes quand, dans le paragraphe précédent, nous avons exposé ceux qui regardent les noms.

1. Lorsqu'un verbe actif, au lieu de régir l'accusatif, se joint à son complément direct par l'intermédiaire d'une préposition, il donne à l'action qu'il exprime une nouvelle force et plus d'énergie ; voyez § I, n. 18.

2. Plusieurs verbes qui indiquent une chose comme positive, ne signifient réellement que dire, déclarer, publier cette chose. Lev. XIII, 6 : *Mundabit* eum, *il* le *déclarera pur* ; et vers. 15 : *Polluetur,* c'est-à-dire *il sera déclaré impur.* Luc. VII, 29 : *Justificaverunt* Deum, pour *ils publièrent* que Dieu *était juste.* Ps. L, 6 : *Ut justificeris*, pour, *afin que votre justice soit reconnue.*

3. Le verbe *odisse* est mis quelquefois pour *minus diligere.* Luc. XIV, 26 : Si quis venit ad me, et non *odit* patrem suum et matrem, se trouve ainsi expliqué par Matth. X, 37 : Qui *amat* patrem aut matrem *plusquàm* me, non est me dignus (1).

4. Quand deux verbes de même temps ou de même mode sont joints ensemble par une copule, le second exprime quelquefois le complément du premier et représente l'infinitif, et d'autres fois, le premier tient lieu d'un adverbe. Jes. I, 19 : Si volueritis *et audieritis* me, *et audieritis* est pour *audire.* Rom. X, 20 : Isaias *audit et dicit,* c'est-à-dire Isaïe dit hautement. Cet hébraïsme se trouve principalement dans les verbes *addere, adjicere,* et autres qui ont une signification analogue. 1 Reg. III, 8 : Et adjecit *et vocavit,* pour *rursùm vocavit;* et verset 21 : *Addidit* Dominus *ut appareret,* au lieu de *iterum apparuit.* Voyez encore Luc. XX, 11, 12, etc.

5. Quand un même verbe est répété plusieurs fois, ou qu'il est pré-

(1) Il y a des cas où rien n'empêche de conserver au verbe *odisse* son sens propre *haïr.* R. Simon est peut-être allé un peu trop loin sur ce point dans sa discussion avec Bossuet, et Bossuet, à son tour, nous a paru exagéré dans sa censure au sujet du sens donné à ce verbe par son adversaire. Voyez Bossuet, *Première instruction sur la version du N. V. imprimée à Trévoux,* IV[e] *remarque, tom.* IV, *pag.* 434 *et suiv.*, et *Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pièces critiques, etc., publiées par M. de Sainjore, tom.* IV, *Lettre* 51[e], *pag.* 529 *et suiv.*

cédé d'un nom ayant le même sens que lui, l'action qu'il exprime devient plus forte et plus énergique. Jes. XXIV, 3 : *Dissipatione dissipabitur* terra, c'est-à-dire, *prorsùs dissipabitur*. 1 Reg. XXVI, 25 : *Potens poteris*, pour *poteris omninò*, Luc. XXII, 15 : *Desiderio desideravi*, au lieu de *ardenter desideravi*.

6. Le parfait s'emploie assez souvent pour le présent dans les choses qui ont coutume de se faire, c'est-à-dire dans les propositions générales dont la vérité ne dépend d'aucune circonstance de temps. Ps. I, 1 : Beatus vir qui non *abiit* in consilio impiorum, et in via peccatorum non *stetit*, au lieu de *abit*, *stat*, etc.

7. Le parfait s'emploie aussi pour le futur, 1° dans les prédictions et les promesses prophétiques, où les choses prédites et promises sont envisagées par l'écrivain sacré comme déjà accomplies, ou bien se passant sous ses yeux. Jes. IX, 2 : Populus, qui ambulabat in tenebris, *vidit* lucem magnam, au lieu de *videbit*. 2° Quand il se trouve dans une proposition dépendante d'une première. Ps. XLIII, 3 : Emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me *deduxerunt* et *adduxerunt*, au lieu de *deducent*, *adducent*, etc. (1).

8. Le futur s'emploie 1° comme le prétérit pour le présent dans les propositions générales dont la vérité est indépendante de toute circonstance de temps. Deut. XXXII, 29 : Ego *occidam*, et ego vivere *faciam*, pour *occido*, *facio*. Voyez encore Judith, VIII, 15 ; Ps. I, 2 : Amos, III, 3, 4, etc. 2° Pour l'imparfait. Ps. XXXIV, 13 : Humiliabam in jejunio animam meam, et oratio mea in sinu meo *convertetur*, pour *convertebatur*; 3° lorsque le verbe renferme implicitement les idées de *devoir* et de *coutume*. Gen. XXX, 31, etc.

9. L'impératif se met quelquefois 1° pour le suppositif. Eccli. XXX, 9 : *Lacta* filium, et paventem te faciet, au lieu de *si lactes*. Luc. X, 28 : *Fac* hoc, et vives, pour *si facias*, etc. 2° Pour le prétérit. Jes. LIX, 13 : *Peccare* et *mentiri*, au lieu de *peccavimus*, *mentiti sumus*. 3° Pour l'impératif, Rom. XII, 15 : *Gaudere* cum gaudentibus, *flere* cum flentibus, au lieu de *gaudeamus*, *fleamus*. Dans ces deux derniers cas, le contexte laisse facilement supposer quel est le temps et le mode que l'infinitif remplace.

§ III. *Idiotismes des particules.*

1. Les particules *antequàm*, *priusquàm*, *donec*, *usquè* et autres

(1) Le parfait est encore mis très-souvent dans la Vulgate pour le plus-que-parfait, les antécédents et les conséquents peuvent quelquefois le faire distinguer, mais le plus ordinairement ce moyen ne suffit pas. Nous en avons indiqué un autre dans le *Pentateuque avec une traduction française, etc., tom.* II, EXODE ; mais ce moyen ne peut être compris et apprécié que par les personnes qui sont familarisées avec la langue hébraïque.

semblables, ne signifient pas toujours que l'action du verbe qui les précède se termine, finit au moment où commence celle du verbe qui les suit : ainsi dans Gen. VIII, 7 : Et non revertebatur *donec siccarentur* aquæ, *donec siccarentur* ne prouve pas que le corbeau revint dans l'arche lorsque les eaux eurent disparu de dessus la terre. Dans Matth. I, 25 : Et non cognoscebat eam *donec peperit* filium suum primogenitum, *donec peperit* ne suppose nullement que Joseph connut Marie après qu'elle eut enfanté son premier-né. De même, dans Matth. XXVIII, 20 : Ecce ego vobiscum sum *usquè ad consummàtionem sæculi*, ces derniers mots ne disent point que JÉSUS-CHRIST ne devait pas être avec ses disciples après la fin du monde. Voyez encore Ps. CIX, 2 ; Matth. I, 18, etc. Quand dans le langage ordinaire, on dit qu'un juge a condamné un coupable avant de l'entendre, et qu'une femme a refusé de pardonner à ses ennemis jusqu'à la mort, s'ensuit-il que ce juge ait entendu le coupable, après l'avoir condamné, et que cette femme ait pardonné à ses ennemis après sa mort ?

2. La négative *non*, jointe à *omnis*, signifie *nullus*. Ps. CXVIII, 133 : Et *non* dominetur mei *omnis* injustitia, c'est-à-dire *nulla* injustitia. Matth. XXIV, 22 : *Non* fieret salva *omnis* caro, pour *nulla* caro, etc.

3. La préposition *à, ab*, signifie quelquefois *plus que, en comparaison de*. Eccli. XXIV, 39 : A mari enim abundavit cogitatio ejus, et consilium illius *ab* abysso magna, c'est-à-dire *plusquàm* mare, *præ* abysso. 2 Cor. XI, 15 : Existimo me nihil minus fecisse, *à* magnis apostolis, c'est-à-dire *præ* magnis, etc. C'est ainsi qu'il faut entendre Ps. IV, 8 : *à* fructu, qui ne se conçoit pas dans un autre sens, ou qui du moins ne permet pas de trouver la moindre suite dans les idées du Psalmiste. Voyez encore Ps. XVII, 49; Ps. CII, 11 ; Hebr. II, 7.

4. Quand un verbe se trouve construit avec un complément qui ne lui convient pas, ce genre de construction indique qu'un autre verbe auquel appartient le complément est sous-entendu, et que celui qui est exprimé réunit la signification de ce verbe sous-entendu à la sienne propre. La nature de la proposition, aussi bien que la construction elle-même, suggèrent facilement à l'esprit la signification du verbe sous-entendu. Jerem. XIII, 27 : Non *mundaberis post me*, est évidemment pour *mundaberis eundo post* (id est *sequendo*) *me*. Hos. III, 5 : Et *pavebunt ad Dominum*, c'est-à-dire *accedendo ad Dominum*. Apoc. XIII, 3 : *Admirata est* universa terra *post bestiam*, c'est-à-dire, *admirata est, sequendo bestiam*. Ps. CXVII, 5 : *Et exaudivit me in latitudine Dominus*, veut dire : *exauditum collocavit me in latitudine*.

QUESTION SEPTIÈME.

Comment et dans quel temps la Vulgate a-t-elle été reçue dans l'Eglise?

Quoique la Vulgate, dont la plus grande partie a pour auteur et pour correcteur saint Jérôme, comme nous l'avons vu dans la Question première, soit de beaucoup supérieure à toutes les autres anciennes versions, à peine eut-elle paru, qu'elle fit élever contre ce père une foule de réclamations et de censures amères, dont il se plaint lui-même dans presque toutes ses préfaces et dans un grand nombre de ses lettres. Les uns l'accusaient de n'avoir entrepris sa version que pour faire tomber celle des Septante, d'autres prétendaient qu'il judaïsait, qu'il falsifiait les Ecritures, et qu'il insultait par ses prétentions à l'autorité des anciens. L'un de ses plus ardents accusateurs fut Rufin, prêtre d'Aquilée. Si ce violent orage fit que la traduction du saint docteur ne fut pas d'abord acceptée par toutes les églises latines, il ne l'empêcha pas de recevoir des applaudissements, car les hommes les plus habiles de cette époque exhortèrent le saint docteur a poursuivre son travail. Lucinius, Espagnol très-zélé pour les saintes Ecritures, lui envoya d'Espagne à Bethléem, dès l'an 394, six copistes pour prendre le plus qu'ils pourraient des exemplaires de sa version. Ce fut encore du vivant de saint Jérôme, que Sophronius traduisit en grec une partie des traductions qu'il avait faites sur l'hébreu, et que le prêtre Philippe ne voulut suivre d'autre version, dans son commentaire sur Job, que celle de ce père. Ceux mêmes qui la décriaient en public, l'admiraient pourtant, et ne cessaient de la lire secrètement (1).

Saint Augustin lui-même, quoiqu'il eût défendu qu'on lût dans son diocèse la nouvelle traduction, rendit cependant à cet important ouvrage toute la justice qu'il méritait. Bien plus, « il l'approuva tellement dans la suite, qu'il en composa son *Speculum* ou miroir, qui est un tissu des plus beaux endroits moraux de l'Ecriture, destiné à être mis entre les mains des simples fidèles qui n'avaient pas le moyen ni le loisir de lire toute la Bible (2). »

Pendant le v[e] et vi[e] siècle, la nouvelle version acquit une assez grande autorité, puisqu'au vii[e], Grégoire le Grand dit que de son temps l'Eglise romaine se servait et de l'ancienne Vulgate, faite sur le texte des Sep-

(1) On trouvera toutes ces particularités dans Hieron. *Præf. in Job, in Psal. in libr. Esdr. et Nehem. in Paralip.*, et dans Hieron. *Epist. ad Lucinium Bœticum de Scriptorib. Eccles. Apolog. contra Rufin. l.* II, *Epist.* XXVI *ad Marcellam,* Rufinus, *Invectivæ in Hieronymum, l.* II.

(2) D. Calmet, *Dissert. Tom.* I, *part.* II, *pag.* 102, 103 ; ou bien *Bible de Vence, Tom.* I, *pag.* 144, 145, *cinq. édition.*

tante, et de celle de saint Jérôme, faite sur l'hébreu (1); et quoique ce saint pontife suivît la nouvelle traduction de saint Jérôme dans son commentaire sur Job, il faisait quelquefois usage de l'ancienne version ! « Nunc novam, nunc veterem per testimonia assumo, ut quia sedes apostolica utrâque utitur, mei quoque labor studii ex utrâque fulciatur. » On voit cependant qu'il donnait la préférence à celle de saint Jérôme; car il dit dans un endroit qu'elle est plus fidèle (2), et dans un autre, qu'il faut ajouter foi à tout ce qu'elle dit, parce qu'elle est conforme à l'original (3).

Peu de temps après saint Grégoire le Grand, et vers l'an 630, saint Isidore de Séville disait que la version des saintes Ecritures faite d'hébreu en latin par saint Jérôme, était généralement en usage dans toutes les églises : « Cujus editione omnes ecclesiæ usquequaquè utuntur (4). » Peut-être que ce saint n'entend parler que des églises d'Espagne, où il vivait; mais, quoi qu'il en soit, peu de temps après saint Isidore, toutes les églises latines ne se servirent plus que de la nouvelle Vulgate, à l'exception du Psautier selon les Septante, qui fut toujours conservé. Ainsi la force de la coutume aussi bien que le consentement unanime des églises, en introduisant partout la Vulgate, préparèrent les voies au décret du saint concile de Trente.

QUESTION HUITIÈME.

Notre Vulgate actuelle est-elle différente de la version de saint Jérôme?

Sébastien Munster a prétendu, dans la préface de sa version latine, que la version que saint Jérôme avait faite de la Bible s'était entièrement perdue, à l'exception de celle qu'il fit de l'Ecclésiaste et du Psautier. Une autre opinion, moins tranchée que celle de Munster, a été soutenue par Benjamin Kennicott; ce critique n'a pas fait difficulté d'avancer, dans son examen du texte hébreu de l'Ancien Testament, que cette même version s'était perdue en partie. Tous les bons critiques trouveront certainement que l'opinion de Munster est insoutenable, et qu'elle ne mérite pas même qu'on la réfute. Quant à celle de Kennicott, l'auteur ne l'a point appuyée sur des preuves assez solides pour qu'on puisse l'adopter; nous croyons, au contraire, qu'on ne manque pas de raisons suffisantes pour la rejeter. C'est pourquoi nous établissons la proposition suivante :

(1) Greg. Magn. *Præf. in lib. Moral. in Job.*
(2) Greg. Magn. *l.* I. *Homil.* X, *n.* 6. *in Ezech.*
(3) Idem, *l.* XX. *in cap.* XXX. *Moral. in Job. c.* XXXII, *n.* 62.
(4) Isidor. *l.* I, *De officiis eccles.*

PROPOSITION.

Notre Vulgate actuelle ne diffère pas, quant au fond, de la version de saint Jérôme.

« Tout, dit le père Fabricy, nous porte à croire que nous avons encore la version originale de saint Jérôme, soit dans notre Vulgate, soit dans les œuvres imprimées de ce père, soit enfin dans nos manuscrits (1). » En comparant en effet ces trois témoins, on ne peut s'empêcher de reconnaître que notre Vulgate, bien que présentant des différences avec la version originale du saint docteur, ne s'en éloigne pas beaucoup pour le fond, vu que ces différences n'affectent ni le fond ni la substance des choses.

1. La version des prophètes, telle qu'elle se trouve dans notre Vulgate, est, sans contredit, tout entière l'œuvre de saint Jérôme, car elle est la même que celle que nous trouvons dans ses commentaires. Les différences qu'elles présentent n'ont pas la moindre importance, et la critique la plus sévère reconnaît et avoue sans peine que ces légères différences ne proviennent que de la diversité des manuscrits, car les exemplaires de la version de ce savant interprète s'étant beaucoup multipliés, n'ont pu être à l'abri des fautes qui se glissent ordinairement dans tous les ouvrages dont on fait plusieurs copies. Or, « à cela près, dit encore le père Fabricy, nous avons dans la Vulgate sa traduction originale (2). »

2. Notre Vulgate contient toutes les Préfaces de la version primitive de saint Jérôme, et tous les passages fameux que ce père a tant fait valoir; elle suit presque toujours ses corrections, elle a presque partout ce qui manquait aux Septante. Voilà donc encore une partie notable de la traduction originale de saint Jérôme qui ne s'est pas perdue.

3. A l'exception de quelques passages empruntés des autres versions, la Vulgate actuelle est faite sur l'hébreu; or, jusqu'au XIVe siècle il n'y a eu personne, depuis saint Jérôme, qui ait entrepris un pareil travail. Il est vrai, et nous en avons déjà fait la remarque, que la Vulgate s'éloigne de la traduction originale de ce père, en ce qu'elle contient certains mots et certaines sentences tirées de l'ancienne Italique, et qu'elle n'est pas sans quelque mélange des autres versions; mais les remarques de Martianay et de Vallarsi suffisent pour nous faire distinguer ce qui appartient à la version du docteur de l'Eglise.

4. En supposant même qu'il y eût des différences plus considérables entre notre Vulgate et la traduction qui se trouve dans les deux éditions

(1) G. Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation, tom.* II, *p.* 98, *note*.
(2) *Des titres primitifs de la révélation, t.* II, *pag.* 99.

des œuvres de saint Jérôme publiées par Martianay et par Vallarsi et Maffei, une bonne critique autoriserait-elle à prononcer que la version qui est en usage dans l'Eglise latine n'est point la même que celle du savant interprète de nos livres saints? Nous ne le pensons pas; car, dans ce cas, il faudrait prouver que la version donnée par ces éditeurs n'a jamais souffert ni des ravages du temps, ni de la négligence des copistes; il faudrait prouver, en un mot, qu'elle est absolument aujourd'hui telle qu'elle était au sortir de la main de son auteur; or, c'est ce qu'il est impossible de faire. Bien plus, il existe certainement un grand nombre de manuscrits qui peuvent rétablir cette version, et nous la donner beaucoup plus correcte qu'on ne la trouve dans les deux éditions dont nous venons de parler.

Ces raisons sont suffisantes, ce nous semble, pour prouver que la Vulgate actuelle ne diffère pas, quant au fond, de la traduction originale de saint Jérôme, et que ni Munster, ni Kennicott n'est fondé à prétendre que cette version primitive s'est perdue.

QUESTION NEUVIÈME.

Quelles sont les révisions et les éditions qu'on a faites de la Vulgate?

1. Les exemplaires de la Vulgate s'étant considérablement multipliés avec le temps, la hardiesse et la négligence des copistes et des imprimeurs y ont introduit plusieurs fautes; on y reconnaît des additions et des retranchements; et quand on compare les anciennes éditions les unes aux autres, on voit entre elles une assez grande différence; en sorte que vers le commencement du IX[e] siècle, Charlemagne chargea le savant Alcuin de corriger la Vulgate d'après les sources les meilleures et les plus anciennes. Mais elle fut encore révisée en 1089 par Lanfranc, évêque de Cantorbéry, et vers le milieu du XII[e] siècle par le cardinal Nicolas. Ensuite sont venues les corrections de la Sorbonne, d'Hugues de Saint-Cher, sans parler de celles d'Adrien Gumelly, d'Albert de Castellan, de la Polyglotte d'Alcala, de Robert Estienne, de Henten, et des théologiens de Louvain.

Le concile de Trente avait ordonné que l'Ecriture sainte serait imprimée au plus tôt, le plus correctement qu'il serait possible (1). En exécution de ce décret, les papes Sixte V et Clément VIII firent imprimer la Bible à Rome, après l'avoir fait examiner et corriger par plusieurs habiles théologiens, en consultant, à l'exemple des saints pères, le texte hébreu, la version grecque, et les anciens manuscrits, lorsque

(1) Concil. Trident. *Sessio* IV, *decret.* 2.

les exemplaires variaient ou que le latin était ambigu et équivoque. C'est ce que marque le pape Sixte V dans la bulle qui se lit à la tête de son édition latine faite en 1589, et publiée en 1590 : *In iis tandem quæ neque codicum, neque doctorum magnâ consensione satis munita videbantur, ad hebræorum, græcorumque exemplaria duximus confugiendum, etc.*

Toutefois les réviseurs romains n'en ont pas fait disparaître toutes les fautes qu'ils auraient pu ôter. On nous avertit, dans la préface qui est à la tête de notre édition Vulgate, qu'ils y ont laissé, sans y toucher, plusieurs endroits qui avaient besoin de correction, tant à cause que la prudence ne permettait pas que l'on choquât les peuples, accoutumés depuis longtemps à une certaine manière de lire, que parce qu'il est à présumer que nos anciens, qui ont suivi cette leçon, avaient de meilleurs manuscrits, et plus corrects que ceux que nous avons en main, ceux-ci ayant pu être altérés par la suite de tant de siècles. Le cardinal Bellarmin, qui avait été un des correcteurs de l'édition Vulgate, écrivant à Luc de Bruges, et lui rendant grâces de son petit livre des corrections de la Bible latine qu'il lui avait envoyé, lui dit : « Nous n'avons pas réformé la Vulgate avec toute l'exactitude et la rigueur que nous aurions pu; et pour de justes causes, nous y avons laissé plusieurs choses sans y toucher : *Scias velim, Biblia Vulgata non esse à nobis accuratissimè castigata : multa enim de industriâ justis de causis pertransivimus* (1). » C'est aussi ce que témoigne Jean Bandin, qui présidait à l'imprimerie du Vatican : *Fateor in Bibliis nonnulla superesse, quæ in melius mutari possent* (2).

L'édition de la Bible publiée à Rome par les ordres du pape Sixte V, en 1590, qui fut la dernière année de ce pontife, fut purgée, par ses soins et par le travail des théologiens qu'il y employa, des fautes les plus remarquables qui se trouvaient dans les éditions précédentes. Les huit Canons ou Règles donnés par ce pape pour servir de base à la nouvelle édition, sont marqués au coin d'une saine critique, et dictés par un esprit de sagesse et de prudence remarquable. Cependant, malgré sa vigilance et ses soins, il se glissa à l'impression une quarantaine de fautes, que Sixte V corrigea lui-même de sa propre main en collant sur les passages fautifs de petites bandes de papier. Une nouvelle édition fut publiée par Clément VIII; mais, il faut le reconnaître, celle de Sixte V se rapproche davantage de l'ancienne Vulgate (3). L'édition de Clément VIII parut d'abord en 1592; puis elle fut réimprimée en 1593 in-4o avec quelques légers changements; enfin une troisième édition

(1) Bellarm. *Litteris Capuæ datis* 6 *decemb.* 1603.

(2) J. Bandin, *Epist. data prid. Calend. Augusti* 1604, *ad Moretum.* Apud Francis. Lug. Brug. *Præfat. in annot. in Nov. Test.*

(3) Voy. De Rossi, *Introduzione alla sacra Scrittura*, § LXVIII, *pag.* 93, 94.

in-8° sortit des presses du Vatican en 1598. Ces trois éditions ont leurs fautes typographiques, mais la dernière contient une note des erreurs qui se sont glissées dans les trois. Ainsi, pour avoir la Vulgate déclarée authentique par le Concile de Trente, il faut recourir à ces trois éditions et consulter leur correcteur respectif, qui fut approuvé par Clément VIII, comme l'a prouvé le P. Ungarelli (1).

Thomas James, protestant anglais, dans le livre qu'il a intitulé *Bellum papale*, et où il a eu dessein de montrer les différences qui se trouvent entre la Bible de Sixte V et celle de Clément VIII, et de mettre en quelque sorte ces deux pontifes aux mains l'un contre l'autre, a véritablement remarqué environ deux mille différences entre ces deux Bibles.

Le père Henri de Bukentop, récollet, a aussi travaillé, mais dans un esprit bien différent, à donner toutes les différences qu'il y a entre les Bibles de Sixte V et de Clément VIII, et il y en a remarqué un grand nombre que James avait omises; mais il soutient, et il est aisé de s'en convaincre en parcourant ces diverses leçons, qu'il n'y en a aucune de contraire ni à la foi ni aux bonnes mœurs, et qu'il ne s'agit entre les unes et les autres, que d'un peu plus ou moins d'exactitude (2).

François Luc de Bruges a montré environ quatre cents endroits que l'on pourrait encore corriger dans les Bibles ordinaires imprimées sur celles de Clément VIII (3). Bellarmin loua son travail, et lui écrivit que l'on ne doutait point qu'il n'y eût encore bien des choses à corriger dans l'édition Vulgate; et c'est ce que reconnaissent nos plus habiles critiques et nos meilleurs théologiens (4).

(1) *De castigatione Vulgatæ Bibliorum editionis*, edit. Rom. 1847, p. 205.

(2) Bukentop. *Lux de luce, lib.* III, *c.* I.

(3) Luc. Brug. *Præf. in annot. in Nov. Test.*

(4) Au reste, l'histoire des éditions de la Vulgate données par Sixte V et Clément VIII a été très-obscure jusqu'à nos jours, et elle serait encore couverte de ténèbres sans le travail vraiment admirable du savant Barnabite le P. Ungarelli. Dans les prolégomènes de sa *Collatio Vulgatæ latinæ editionis correctionum, juxta SS. concilii Tridentini decr. per summos Pontifices Sixtum V, Gregorium XIV, et Clementem VIII præstitarum*, il donne un récit très-détaillé de tout ce qui s'est passé relativement à ces corrections, et fait connaître des particularités dont l'ignorance a induit en erreur plusieurs critiques qui ont écrit sur cette matière. Il ne pouvait guère en être autrement, puisque les auteurs italiens eux-mêmes, qui semblent avoir été les mieux informés, se contredisent assez souvent, comme le montre le P. Ungarelli. Mais l'ignorance de certaines circonstances relatives à ce fait ne saurait justifier Hug de l'inconvenance avec laquelle il parle de la conduite de Sixte V dans cette affaire, en prêtant calomnieusement à ce pontife des intentions que rien n'autorisait à lui supposer. Les prolégomènes du P. Ungarelli ont été réimprimés dans *Annali delle scienze religiose, compilati dall' Ab. Ant. de Luca, vol.* IV; dans la *Correspondance de Rome*, 14 décembre 1851, et 14 janvier 1852; mais ils viennent d'être reproduits tout récemment par un autre

Mais, malgré tout cela, la Vulgate qui est en usage dans l'Eglise catholique est encore la plus parfaite et la meilleure traduction que nous ayons de la Bible tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, comme nous l'avons prouvé dans la Question quatrième.

2. Quant aux éditions qu'on a faites de notre Vulgate, outre celles que nous venons de citer en parlant des révisions, il en a été publié une quantité prodigieuse. Notre dessein n'est point de les signaler toutes, nous nous bornerons au contraire à dire un mot sur quelques-unes (1).

Les premières éditions imprimées de la Vulgate sont sans nom de lieu et sans date. La première qui porte l'année et le lieu de l'impression est celle de Mayence, 2 vol. in-fol. extrêmement rares, 1462. C'est d'après l'édition de Mayence qu'ont été faites celles d'Emmerick, 1465, 2 vol. in-fol.; d'Augsbourg, in-fol. 1466; de Reutlingen, in-fol. 1469; de Rome, 1471; de Mayence, 1472; de Naples, in-fol. 1476; de Venise, in-fol. 1476; de Paris, 2 vol. in-fol. 1476. Toutes sont également très-rares. Le célèbre Psautier de 1457 a été acheté par Louis XVIII, roi de France, 12,000 fr. C'est le premier livre qui porte la date de l'impression. Il n'en existe qu'un autre exemplaire dans la bibliothèque impériale de Vienne.

En 1542, parut à Venise une édition ayant pour titre : *Biblia latina, autore Isidoro Clario Benedicto cum scholiis, etc. in-fol. Venet.* L'auteur, qui a prétendu avoir découvert plus de huit mille fautes dans la Vulgate, a pris la plupart de ses notes dans Sébastien Munster. Le Prologue et les Prolégomènes de Clarius ayant été mis à l'index, ne se trouvent point dans l'édition de 1564.

En 1545 parut *Biblia latina, in-8°, Paris, ex officinâ Rob. Stephani*, avec des notes attribuées à Vatable, et diverses leçons. Comme Robert Estienne glissa dans ses notes, qu'il voulut faire passer sous le nom de Vatable, la doctrine de Calvin, Vatable, qui était bon catholique, lui suscita un procès, que sa mort, arrivée en 1547, ne lui permit pas de terminer. Cette édition de Robert Estienne a été réimprimée plusieurs fois depuis, tant à Paris qu'ailleurs. « On peut se servir très-utile-

Barnabite son disciple, le P. Ch. Vercellone. Ce père, aussi judicieux que savant, a enrichi l'œuvre de son maître d'une foule de notes historiques et critiques, qui ont pour but, tantôt d'expliquer certains passages pour en faciliter l'intelligence à bien des lecteurs, tantôt d'appuyer les assertions sur de nouvelles preuves, tantôt enfin de corriger des inexactidudes que le manque de documents suffisants rendait presque inévitables. Voy. *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis quas* Carolus Vercellone, *sodalis Barnabites digessit*, T. I. pag. I-LXXVIII.

(1) On trouve une liste assez longue de ces éditions dans la *Bibliothèque sacrée* du père le Long, dans celle de dom Calmet qui fait suite à son *Dictionnaire de la Bible*, et dans le *Manuel du Libraire* de Brunet, t. I, *art.* BIBLES.

ment de ces notes, purgées par les docteurs de Salamanque dans leur édition, qui parut en 2 vol. in-folio à Salamanque, en 1584, et réimprimée plusieurs fois depuis (1). »

En 1851, Hyacinthe Marietti a publié à Turin en un vol. in-8° une nouvelle édition de la Vulgate, munie d'une approbation de la S. Congrégation de l'Index ; cette approbation, datée du 26 juin 1856, porte entre autres choses : « Eadem vero S. Congregatio, re mature explorata, postquam novam editionem ad leges à Clemente PP. VIII latas perfectissime exactam esse compertum habuit;.... eamdemque cæteris editionibus post Clementem PP. VIII evulgatis præstare declaravit. »

L'édition de 1853, donnée par Leroux et Jouby en 1 vol. in-8°, se distingue par la beauté et la netteté des caractères, mais surtout par la fidélité rigoureuse avec laquelle le texte authentique a été reproduit dans une foule de passages, où toutes les éditions antérieures à celles de Marietti, contiennent des leçons vicieuses. Les éditeurs, en effet, ont su introduire dans leur livre toutes les améliorations indiquées par le savant P. Barnabite, Ch. Vercellone, le même qui a corrigé la Bible de Turin.

QUESTION DIXIÈME.

Dans quel sens la Vulgate a-t-elle été déclarée authentique par le concile de Trente?

Cette question a soulevé de grands débats entre les théologiens et les interprètes, soit catholiques, soit protestants; comme c'est la déclaration même de ce saint synode qui a donné lieu à ces discussions, nous croyons devoir avant tout le reproduire textuellement. Dans le deuxième décret de la quatrième session, il est dit que le saint concile considérant qu'il peut être d'une grande utilité pour l'Eglise de Dieu de faire connaître, parmi toutes les éditions latines de l'Ecriture qui circulent, celle qui doit être tenue pour authentique, ordonne et déclare que la Vulgate, approuvée dans l'Eglise par le long usage de tant de siècles, doit être tenue pour authentique dans les leçons publiques, les disputes, les prédications et les explications, et que personne, sous quelque prétexte que ce puisse être, n'ait l'audace ou la présomption de la rejeter (2).

(1) D. Calmet, *loc. cit. Part.* III, art. 10.

(2) « Sancta synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus *latinis editionibus* quæ circumferuntur sacrorum librorum, quænam pro authenticâ sit habenda innotescat, statuit, et declarat, ut hæc ipsa vetus et Vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsâ Ecclesiâ probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro

Plusieurs protestants ont reproché au concile d'avoir, par ce décret, préféré la Vulgate latine aux textes originaux, et défendu l'usage de ces mêmes textes, comme n'étant plus authentiques. Quelques théologiens catholiques ont cru aussi que le saint concile avait réellement donné à notre Vulgate la préférence sur les sources primitives.

D'un autre côté, R. Simon semble ne faire de cette déclaration du concile qu'un simple décret de discipline, quand il dit : « Le décret du concile de Trente n'a été fait que pour le bon ordre, et pour empêcher toutes les brouilleries qu'auraient pu apporter les différentes versions (1). » Pour nous, nous regardons comme plus probable que le saint synode n'a point prétendu préférer la Vulgate aux textes originaux; mais nous croyons en même temps qu'il n'a pas déclaré cette version authentique seulement dans ce sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs; nous croyons encore qu'il y a erreur à prétendre qu'il n'a voulu rien décider sur sa conformité avec les textes primitifs; mais seulement la reconnaître préférable aux autres versions latines. Nous allons essayer de justifier notre sentiment dans les propositions suivantes :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le concile de Trente n'a point préféré la Vulgate aux textes originaux.

1. A moins que de faire violence aux paroles mêmes du décret, il est impossible de ne pas reconnaître que le concile n'a eu aucune intention de préférer la Vulgate aux textes originaux; car, loin de faire mention de ces textes, il ne parle absolument que des versions latines qui circulaient : *ex omnibus latinis editionibus quæ circumferuntur*. Il est vrai qu'en déclarant la Vulgate authentique, il veut qu'elle soit la seule version qui soit en usage à ce titre dans les leçons publiques, les controverses, les prédications et l'explication de l'Ecriture, de manière qu'on ne puisse la rejeter dans ces circonstances sous quelque prétexte que ce soit, mais il ne dit pas un seul mot contre les textes originaux. Or, est-il concevable que le concile eût gardé un silence absolu sur ces textes, s'il avait eu l'intention de leur préférer la Vulgate, et surtout d'en interdire l'usage, comme n'étant plus authentiques?

2. On ne saurait mieux connaître le vrai sens qu'il faut ajouter aux paroles du concile, que par le témoignage des pères les plus habiles qui en ont fait partie : or ils s'accordent tous à dire que le saint synode n'a

authenticâ habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat. »

(1) Voyez Bossuet, *Instruction première sur la version du N. T. imprimée à Trévoux. Tom.* IV, *pag.* 373, 374.

voulu ni préférer la Vulgate aux textes grec et hébreu, ni interdire l'usage de ces textes. Ainsi nous avons pour témoins de ce que nous avançons le cardinal de Sainte-Croix, qui présida la quatrième session du concile de Trente, et qui devint pape sous le nom de Marcel II, cité par André Véga et Andrada (1); Melchior Canus, évêque des Canaries, André Véga, Andrada, Laynez (2), général des jésuites, qui tous assistèrent au concile; le cardinal Pallavicin qui en a écrit l'histoire, et le père Salmeron, qui fut aussi membre du concile. « Il n'était, dit ce dernier, nullement question des textes hébraïques et grecs; on avait seulement en vue de choisir parmi tant de versions latines qu'a enfantées notre siècle, celle qui méritait la préférence sur toutes les autres; mais le saint synode a laissé liberté pleine et entière à tous ceux qui veulent faire une étude plus approfondie des Ecritures sacrées, de consulter autant qu'il est nécessaire les sources grecques et hébraïques... ; nous pourrons, sans blesser l'autorité du concile, puiser des arguments et des citations dans le grec et dans l'hébreu, comme textes primitifs de l'Ecriture sainte (3). » C'est dans ce sens que l'ont toujours entendu les meilleurs théologiens, tels que le cardinal Bellarmin, qui convainquit Calvin de mensonge pour avoir avancé que le concile avait préféré la Vulgate aux originaux; Génébrard, Ribera, Serarius, Bonfrère, Sanderus, Adam, Contzen, Tannerus, Bannez, Dupin, Calmet, Bergier, etc.

3. Le concile ordonne, il est vrai, l'usage de la Vulgate pour les lectures publiques, les controverses, etc.; mais comme il ne parle que des versions latines, il suit de son décret que, de toutes les versions en cette langue, la Vulgate est la seule dont on doive se servir, dans l'Eglise latine, pour le service public. C'est ainsi que toujours les plus savants docteurs catholiques ont interprété le décret du concile de Trente; ils ont pensé qu'il regardait ceux à qui les langues originales sont étrangères, ou qui n'y ont pas recours : aussi vit-on, postérieurement à ce concile, de savants interprètes catholiques consacrer leurs veilles à l'étude des textes originaux; et d'autres, dans leurs commentaires sur la Vulgate, citer ces originaux, dans les endroits où ils paraissent offrir plus de facilité et de clarté.

4. Si le concile avait prétendu interdire l'usage des textes originaux comme n'étant pas authentiques, il s'ensuivrait que tous les catholiques grecs n'auraient pas l'Ecriture sainte, puisqu'ils ne se servent dans leur église que de la version des Septante pour l'Ancien Testament, et du grec original pour le Nouveau. On pourrait dire de même et à plus forte raison des Syriens, des Arabes, des Arméniens, etc., qui n'ont que des

(1) Andrada, *Defensio Tridentinæ fidei.*
(2) Salmero, *Prolegom.* III.
(3) Bellarminus, *De Verbo Dei, lib.* II, *cap.* X.

Bibles syriaques, arabes, arméniennes, etc. Ainsi il suivrait de l'opinion de nos adversaires, que tous les chrétiens de l'Orient ne possèdent l'Ecriture que dans des textes et des versions que l'Eglise universelle, représentée dans le concile de Trente, a solennellement rejetés comme n'étant point authentiques. Cette conséquence, qui découle nécessairement du principe posé par nos adversaires, ne suffirait-elle pas pour faire regarder leur opinion comme entièrement inadmissible?

5. Les théologiens qui soutiennent que le concile a réellement préféré la Vulgate aux textes originaux, puisqu'en la déclarant authentique et en défendant de la rejeter sous quelque prétexte que ce soit, il l'a regardée comme sacrée et inviolable, et a autorisé par là même à rejeter le texte hébreu et la version des Septante, quand ils sont fautifs ou contraires à la Vulgate (1), ces théologiens, disons-nous, n'ont pas considéré, sans doute, qu'une traduction ne peut jamais être plus authentique que son texte original, tant que ce texte n'est pas altéré et corrompu pour le fond des choses, et que le texte hébreu n'a nullement subi d'altérations et d'interpolations dans sa substance. On y remarque des fautes, il est vrai; mais ces fautes sont-elles si nombreuses et si considérables, qu'elles intéressent le fond de la religion, qu'elles attaquent la foi et les bonnes mœurs, et qu'elles aient dénaturé quelque fait important dans la partie historique? sont-elles de nature à ne pouvoir être corrigées? n'en ferait-on pas, au contraire, disparaître un bon nombre, si à l'aide d'une critique sage et éclairée, on confrontait soigneusement les manuscrits et les anciens interprètes? « Si l'on faisait à l'égard du texte hébreu, dit D. Calmet, ce que l'on a fait à l'égard de la Vulgate, que l'on consultât les manuscrits et les anciens interprètes, suivant les règles d'une bonne et sage critique, on en ôterait certainement un très-grand nombre de fautes, et on le rendrait peut-être plus pur que n'est la Vulgate même; car, en général, on doit dire que jamais texte n'a été ni mieux ni plus fidèlement conservé que le texte hébreu. Le grec n'a peut-être pas eu le même avantage; mais il est encore exempt des fautes grossières et contraires à la pureté de la foi et des bonnes mœurs (2). » Enfin les théologiens que nous combattons semblent encore avoir oublié que, tout en déclarant la Vulgate authentique, le concile de Trente a reconnu qu'elle contenait des fautes, puisqu'il a ordonné qu'elle fût imprimée le plus correctement qu'il serait possible : « Ut posthac sacra Scriptura, potissimum vero hæc ipsa vetus et Vulgata editio quam emendatissimè imprimatur (3); » et qu'en exécution de ce décret, les papes Sixte V et Clément VIII donnèrent à Rome une nouvelle édition de la

(1) Voy. Melchior Canus, *De locis theol. lib*, II, *cap.* XIII et XV. Gregor. Valentia, *l.* VIII, *c.* V. Suaresius, *in* 3 *partem D. Thom. q.* 7.
(2) D. Calmet, *Dissert. Part.* II, *pag.* 109.
(3) Conc. Trid. *Sess.* IV, *decr.* 2.

Bible, après l'avoir fait examiner et corriger par d'habiles théologiens, qui consultèrent dans leur travail le texte hébreu, la version grecque et les anciens manuscrits, dans les passages où les exemplaires variaient, ou que le latin était ambigu et équivoque, comme nous le lisons dans la bulle de Sixte V, en tête de son édition latine publiée en 1590 : « In iis tandem quæ neque codicum, neque doctorum magna consensione satis munita videbantur, ad hebræorum græcorumque exemplaria duximus confugiendum, etc. (1). »

Ainsi, comme l'a judicieusement remarqué D. Calmet, on peut sans blesser l'autorité du concile ni l'authenticité de la Vulgate, la confronter avec les textes originaux, et la réformer lorsqu'elle est défectueuse (2).

DEUXIÈME PROPOSITION.

Le concile de Trente n'a pas déclaré la Vulgate authentique seulement dans le sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs, et qu'elle est préférable aux autres versions latines.

1. Si le concile, par son décret, avait voulu se borner à déclarer la Vulgate authentique seulement en ce sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs, et qu'elle est préférable à toutes les autres versions latines, sans rien décider sur sa conformité aux textes originaux, quelle différence y aurait-il alors entre la Vulgate et tout autre ouvrage qui serait approuvé par l'Eglise ? Elle n'aurait donc rien de plus qu'un bon livre ordinaire? Elle ne nous représenterait donc point la parole même de Dieu? Elle ne serait donc pas Ecriture sainte? Non, sans doute, ce serait un ouvrage propre à nous édifier, comme bien d'autres, mais rien de plus. Il nous semble que cette conséquence serait inévitable.

2. On ne doit point considérer comme authentique une version qui ne représente point la substance de son original : or, si la Vulgate n'avait d'autre mérite que de ne rien contenir de contraire à la foi et aux bonnes mœurs, on ne serait pas assuré pour cela qu'elle représente suffisamment les textes originaux : car, outre ce qui touche à la doctrine et aux

(1) Dans les Prolégomènes de ses *Variæ lectiones*, que nous avons déjà citées, le P. Vercellone montre, par des documents historiques incontestables, que les travaux ordonnés par les souverains Pontifes pour la correction de la Vulgate ont été faits avec autant de zèle que de savoir ; et que commencés en 1546, et achevés en 1592, ils n'ont éprouvé qu'un petit nombre d'interruptions dans l'espace de ces quarante-six ans.

(2) D. Calmet, *loco citato*. On peut encore consulter sur cette matière le père Fabricy, qui la traite assez au long, *Tom.* II, *p.* 64 *et suiv.*, et Bellarmin dans sa Dissertation sur la Vulgate, laquelle a été traduite en français et insérée dans la Bible de Vence, *Tom.* I, *pag.* 155, *cinq. édition.*

mœurs, ces mêmes textes renferment encore une partie considérable qui concerne l'histoire et la chronologie. Si donc la Vulgate ne représentait pas fidèlement la substance de cette partie historique et chronologique, on pourrait la rejeter sur ce point en alléguant son infidélité, mais ne tombe-t-on pas alors sous la condamnation du décret, qui défend de la rejeter sous quelque prétexte que ce puisse être? *ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat.*

3. En frappant d'anathème quiconque dirait que les livres sacrés tels que les contient la Vulgate ne sont pas canoniques (1), en prescrivant l'usage de cette version dans les controverses, les leçons publiques, les prédications et les explications de l'Ecriture, et en lui donnant la préférence sur toutes les autres, le saint concile ne suppose-t-il pas qu'elle représente suffisamment les sources primitives, qui sont les livres inspirés, la parole de DIEU même ?

On objecte que, soit les théologiens qui ont assisté au Concile de Trente, et qui ont été comme les promoteurs du décret, soit les écrivains consciencieux qui ont fait l'histoire de ce concile, tous affirment unanimement que la Vulgate y a été déclarée authentique seulement dans le sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs. Mais il faut considérer quel est le sens des paroles de ces théologiens et de ces historiens. Or, en lisant Pallavicin, l'un des historiens du concile, on voit que leur dessein a été uniquement de dire que les pères du synode n'avaient pas prétendu déclarer la Vulgate exempte de tout défaut, même le plus léger; mais seulement de toute faute assez grave et assez importante pour porter atteinte à la foi et aux mœurs, non point de limiter le décret au sens que lui prêtent ceux qui font cette objection.

Ainsi l'on voit d'un côté que la Vulgate, sans avoir été préférée par le concile de Trente aux textes originaux, a une autorité irréfragable en matière de dogme et de morale, et de l'autre, que l'Eglise, en la déclarant authentique, l'a reconnue par là même conforme, au moins quant à la substance, aux sources primitives inspirées, et que sa déclaration, envisagée sous ce rapport, n'est pas seulement un simple décret de pure discipline, mais encore un véritable jugement doctrinal.

§ IV. *De la version d'Aquila.*

Avant JÉSUS-CHRIST il n'y eut d'autre version grecque des livres de l'Ancien Testament que celle des Septante ; mais depuis l'établissement de la religion chrétienne, plusieurs auteurs entreprirent d'en faire de nouvelles, sous prétexte que la traduction des Septante n'était pas assez conforme au texte hébreu. La première de ce genre est celle qui parut

(1) Conc. Trid. *Sess.* IV, *decret.* 1.

la douzième année de l'empire d'Adrien, et la cent vingt-huitième de Jésus-Christ, et qui a pour auteur Aquila de Sinope, ville dans le Pont. Suivant saint Irénée (1) et saint Jérôme (2), et comme l'indique aussi sa manière de traduire, Aquila était Juif. Saint Jérome dit que les Juifs le regardaient comme l'élève et le prosélyte du rabbin Akiba (3). Saint Epiphane rapporte à son sujet plusieurs circonstances qui paraissent peu dignes de foi.

Saint Jérôme dit en plusieurs endroits qu'Aquila était très-savant, et qu'il s'est attaché dans sa version à traduire le texte mot à mot, mais avec une fidélité et une littéralité par trop scrupuleuse (4). On a reproché entre autres choses à ce traducteur d'avoir cherché à rendre les étymologies (5), et d'avoir faussement traduit plusieurs mots hébreux.

Aquila voulant rendre sa version plus littérale encore, en donna une seconde édition, mais tellement obscure qu'il est difficile d'y rien comprendre sans avoir sous les yeux le texte hébreu. Les Juifs hellénistes et les chrétiens grecs faisaient beaucoup de cas de sa version, qu'on a perdue, et dont il ne nous reste que des fragments dans les Commentaires de saint Jérôme sur Jérémie, Ezéchiel et Daniel.

§ V. *De la version de Symmaque.*

Symmaque, né en Samarie, et chrétien judaïsant, c'est-à-dire ébionite, au rapport d'Eusèbe (6) et de saint Jérôme (7), donna sa version grecque de l'Ancien Testament vers la fin du IIe siècle. Il fait le contraire d'Aquila ; au lieu de s'appliquer à rendre le texte original mot à mot, il en cherche le sens, et le reproduit toujours en style élégant, mais quelquefois avec trop de liberté. Il retoucha son ouvrage dans une seconde édition (8). Les anciens en admiraient la clarté, la facilité et le bon goût. On n'en a conservé que des fragments.

§ VI. *De la version de Théodotion.*

Théodotion était d'Ephèse, au rapport de saint Irénée (9), et suivant

(1) Iren. *lib.* II, *cap.* XXIV.
(2) Hier. *Præf. in libr. Job.*
(3) Hier. *Comment. in Isaiam, c.* I.
(4) Hier. *in Isai. c.* XLIX. *in Ose. c.* II. *in Habac. c.* III. *Epist.* 138 *ad Marcellam, et Epist.* 125 *ad Damas.*
(5) Hier. *in Isaiam, c.* VIII.
(6) Euseb. *Hist. l.* VI, *c.* XVII.
(7) Hier. *Præf. in libr. Esdr. et Nehem.*
(8) *Idem. in Isaiæ, c.* I.
(9) Iren. *Adv. hæres. l.* III, *c.* XXI.

saint Jérôme, juif ébionite (1). Il travailla à sa version vers le milieu du IIe siècle, puisque saint Irénée, qui composa son ouvrage sur les hérésies en 176 ou 177, y fait mention de ce traducteur.

Il paraît qu'il prit pour modèle la version des Septante, qu'il suit assez ordinairement pas à pas, excepté dans les endroits où il croit qu'elle s'éloigne de l'hébreu, au point qu'on dirait qu'il n'a voulu que faire une révision des Septante. Moins libre que Symmaque, Théodotion n'est pourtant pas aussi littéral qu'Aquila (2). Quoique Théodotion se montre moins versé dans la langue hébraïque que les deux autres interprètes, les chrétiens ont préféré sa version, et ont beaucoup profité de son travail. Origène, en particulier, en tira le plus grand parti pour sa révision des Septante, et l'Eglise adopta sa traduction du prophète Daniel. Il ne nous reste de la version de Théodotion, comme des deux précédentes, que de simples fragments.

§ VII. *Des Cinquième, Sixième et Septième éditions.*

Outre les quatre versions grecques du texte hébreu dont nous venons de parler, il y en avait trois autres qui existaient encore au temps d'Origène; comme on ignore le nom de leurs auteurs, on les a désignées par les noms de Cinquième, Sixième et Septième édition, par allusion au numéro de la colonne que chacune occupait dans les Hexaples d'Origène. Suivant saint Jérôme, les auteurs de la Cinquième et de la Septième étaient Juifs (3); mais en examinant la traduction d'Habacuc (III, 13) dans la Sixième, on est fondé à croire qu'elle est d'un chrétien (4). Ces versions sont, comme on le voit, antérieures à Origène. Toutes les trois contenaient les Psaumes et les petits Prophètes; la Cinquième et la Sixième comprenaient de plus le Pentateuque et le Cantique des cantiques; et la Cinquième et la Septième les deux derniers livres des Rois; des fragments en furent découverts à Paris, par Bruns, dans un hexaplaire syriaque manuscrit.

§ VIII. *Des collections d'Origène.*

Le reproche que les Juifs et les Samaritains faisaient aux chrétiens de n'avoir ni de n'entendre les véritables Ecritures, fut un des motifs qui portèrent Origène à présenter, dans un tableau synoptique, plusieurs ver-

(1) Hier. *Præf. in Catalog. scriptor. ecclesiast. ubi de Origene*, et *in Habac. c.* III.
(2) Hieronym. *Præf. in Job.*
(3) Hier. *Apolog. adv. Rufinum, l.* II.
(4) Saint Jérôme citant cette version dans son Commentaire sur le troisième chapitre d'Habacuc, reconnaît qu'elle est favorable aux chrétiens.

sions grecques en regard avec notre texte original, écrit en caractères grecs et hébreux. Ces travaux d'Origène sont cités dans les anciens sous les noms de Tétraples, d'Hexaples et d'Octaples, c'est-à-dire à quatre, à six et à huit colonnes. On croit assez généralement que les Tétraples, qui comprenaient les versions d'Aquila, de Symmaque, des Septante et de Théodotion, et qui formaient un ouvrage à part, furent le premier travail d'Origène (1). Lorsque plus tard il ajouta à ces quatre versions le texte hébreu écrit en caractères grecs et hébreux, tout ce corps d'ouvrage prit le nom d'Hexaples (2). Ce grand docteur s'étant ensuite procuré deux autres anciennes versions grecques, les joignit, sous le nom de Cinquième et Sixième édition, à cette même collection des Hexaples, qui devint par là même un recueil d'Octaples ou à huit colonnes (3). Enfin Origène ayant encore découvert une autre version grecque, la réunit, sous le nom de Septième édition, à ce dernier recueil, qu'on aurait pu appeler Ennéaples, c'est-à-dire à neuf colonnes ; mais les anciens ne lui ont jamais donné ce nom (4).

La critique la plus sage comme la plus éclairée a présidé à ce travail précieux. Origène n'épargna rien pour faire disparaître de la version des Septante les fautes qui s'y étaient glissées, soit par l'ignorance ou l'inadvertance des copistes, soit par la témérité de quelques critiques (5) ; il en fit une révision exacte d'après les meilleurs manuscrits qu'il put découvrir surtout à Alexandrie, où il avait demeuré pendant plusieurs années ; il conféra aussi cette même version avec un exemplaire du texte hébreu qui passait pour le plus correct et le plus fidèle de son temps (6) ; et pour donner plus de mérite à son travail, il mit à contribution toutes les autres versions grecques, dans le dessein de mieux rétablir le texte des Septante, dont il retint ce qui était autorisé par les meilleurs exemplaires, et dont il rejeta tout ce que l'ignorance ou la hardiesse des copistes y avait introduit de trop (7). Cependant, afin qu'on pût toujours reconnaître l'ancien texte des Septante, il marqua simplement d'obèles

(1) B. de Montfaucon, *Prælim. in Hexapla Origenis, cap.* I, § 3, *pag.* 9 *seqq.*

(2) T. Rufinus, *Interpretatio Euseb. Hist. Eccl. l.* VI, *c.* XIII.

(3) Epiphan. *De ponderib. et mens. c.* XIX.

(4) En parlant de ces travaux d'Origène, les anciens, en général, ne font mention que de Tétraples et d'Hexaples. Cependant Rufin et saint Epiphane se servent quelquefois du nom d'Octaples pour désigner ce dernier. Il est assez vraisemblable que les Hexaples, quoique composés de huit et même de neuf colonnes, ont retenu ce nom, parce que les Cinquième, Sixième et Septième éditions grecques ne contenant pas tous les livres de l'Ancien Testament, mais seulement quelques-uns, on ne tenait aucun compte des trois colonnes qu'elles occupaient dans le tableau.

(5) Origen. *Tom.* XV *Commentarior. in Matth.*

(6) Voy. le père Lequien, *Défense du texte hébreu, ch.* I, *p.* 20, et *ch.* III, *pag.* 69.

(7) Origen. *Epist. ad Africanum, n.* 5.

ou de petites broches ce qui ne se trouvait pas dans l'hébreu et ce qu'il fallait retrancher de cet ancien texte grec comme étant inutile et superflu. Il désigna ensuite par des astérisques mis à la marge ce qu'il avait emprunté des autres versions; et pour marquer ces additions ou ces retranchements, il eut soin de placer à l'endroit où ils se terminaient deux gros points carrés ⁑ ou cette figure ⊦ (1). Ces sortes d'attentions étaient de nature à prévenir toute confusion dans les Hexaples; mais comme elles imposaient en même temps aux copistes un soin et une application d'esprit qu'ils n'eurent pas toujours, elles furent cause d'un grand nombre de fautes qui se glissèrent dans les copies qu'on en fit (2).

D'après les témoignages des anciens sur cette collection d'Origène, on a supposé que la disposition en était telle que la table suivante la représente :

TÉTRAPLES.

1re COL.	2e COL.	3e COL.	4e COL.
Version d'Aquila.	Version de Symmaque.	Version des Septante.	Version de Théodotion.

HEXAPLES.

1re COL.	2e COL.	3e COL.	4e COL.	5e COL.	6e COL.	7e COL.	8e COL.	9e COL.
Texte hébreu écrit en caractères hébreux.	Texte hébreu écrit en caractères grecs.	Version d'Aquila.	Version de Symmaque.	Version des Septante.	Version de Théodotion.	5e version.	6e version.	7e version.

Cette immense et belle collection, qui formait cinquante volumes,

(1) Outre ces signes, saint Epiphane fait mention de deux autres, le Lemnisque ÷ et l'Hypolemnisque ⸓ . On ne sait trop à quoi servaient précisément ces marques, dont au reste la figure varie un peu dans les anciens. « Il y a, dit Dupin, plus d'apparence que l'Hypolemnisque désignait une différence de sens, au lieu que le Lemnisque ne désignait qu'une différence dans les termes. » *Dissertation prélim. l.* 1, *ch.* v, § 6.

(2) Hieronym. *Epist. ad Sunniam et Fretelam.*

et qui coûta vingt-sept ans de travail à Origène, fut apportée en 303 à Césarée, dans la bibliothèque de saint Pamphile, prêtre et martyr. C'est là que saint Jérôme s'en servit pour corriger ses manuscrits. Il ne nous reste de cet important ouvrage que quelques fragments, que le père de Montfaucon publia en 1713, sous le titre de : *Hexaplorum Origenis quæ supersunt*, etc.

§ IX. *De la version samaritaine.*

La version en langue samaritaine ne contient que les cinq livres de Moïse, et ne doit pas être confondue avec le Pentateuque samaritain, qui, comme nous l'avons déjà dit (page 152), n'est que le texte hébreu, mais écrit en caractères samaritains. Cette version paraît être assez ancienne, bien qu'on ne sache ni la date précise de son origine, ni le nom de son auteur. Elle rend en général littéralement le texte du Pentateuque samaritain, sur lequel elle a été faite, et dans les endroits où elle s'en écarte, ses leçons s'accordent toujours ou avec les autres manuscrits de ce texte, ou avec la version arabe d'Abou-Saïd, ou enfin avec le texte hébreu, comme l'a justement remarqué Winer (1).

La version samaritaine a été imprimée dans les Polyglottes de Paris et de Londres; Castel en a donné les variantes dans le tome VI[e] de cette dernière.

§ X. *Des Paraphrases chaldaïques.*

On a donné aux versions chaldaïques le nom de Paraphrases, ou *Targum*, et au pluriel *Targumin*, parce qu'elles sont en effet des paraphrases et des explications du texte, plutôt que des traductions littérales (2).

Plusieurs critiques modernes, surtout en Allemagne, n'ayant examiné ces paraphrases que sous le point de vue philologique, ont porté un jugement peu favorable à leur antiquité et à leur autorité. Cependant, si on ne perd pas de vue que l'Ecriture n'a jamais été traduite chez un peuple que lorsque ce peuple n'entendait plus ou ne comprenait que difficilement la langue du texte, on sera forcé de reconnaître que les paraphrases chaldaïques ont dû prendre naissance vers l'époque à laquelle

(1) G. B. Winer, *De versionis Pentateuchi Samaritanæ indole Dissertatio critico-exegetica. Lipsiæ*, 1817. R. Simon a fait encore sur cette version des observations qui nous ont semblé très-justes; voy. son *Hist. crit. du V. T. l.* II, *ch.* XVII, *vers la fin.* Ce que Walton dit de son antiquité paraît également incontestable; voy. *Prolegom.* XI, *n.* 20.

(2) C'est uniquement l'usage qui a restreint le mot *Targum* au sens de paraphrase; car il signifie par lui-même *interprétation* en général, qu'elle soit littérale ou non. Or, dans le premier cas, il est synonyme de *traduction*, *version*, et ce n'est que dans le second qu'il signifie *paraphrase*.

les Juifs ont abandonné la langue hébraïque pour faire usage du chaldéen, c'est-à-dire vers le temps des premiers Machabées. Elles n'étaient originairement que des gloses ou des explications du texte héhreu destinées aux exercices de la religion, et que des particuliers avaient probablement écrites pour leur usage ; mais on ne les réduisit que plus tard en un corps de paraphrases (1). On compte aujourd'hui dix paraphrases chaldaïques ; elles embrassent tous les livres proto-canoniques de l'Ancien Testament, Daniel, Esdras et Néhémie exceptés, le style en est plus ou moins pur, selon l'époque plus ou moins ancienne à laquelle chacune d'elles a été composée.

1. La paraphrase la plus estimée parmi les Juifs et les chrétiens est celle qu'on attribue au rabbin Onkelos ; elle ne renferme que le Pentateuque, qu'elle rend, en général, si littéralement, qu'on peut la regarder comme une version proprement dite. Le chaldéen dans lequel elle est écrite se rapproche beaucoup de celui de Daniel et d'Esdras ; caractère certain d'antiquité, qui ne permet pas de lui assigner une origine aussi récente que le font quelques critiques (2). Une autre preuve de sa haute antiquité, c'est qu'elle est exempte de toute fable talmudique, et qu'elle rend en quelques endroits le texte hébreu d'une manière favorable au christianisme, en appliquant au Messie des prophéties que les Juifs des temps modernes sont bien loin de lui appliquer. Le Talmud de Babylone fait vivre Onkelos au temps de Jésus-Christ ; mais beaucoup d'auteurs veulent qu'il n'ait fleuri que dans le IIe siècle (3).

2. Une autre paraphrase chaldaïque, contenant les livres de Josué, des Juges, de Samuel, des Rois, d'Isaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel, et les douze petits Prophètes, est attribuée à Jonathan, fils d'Uziel, que le Talmud de Babylone fait aussi contemporain de Jésus-Christ, que Bauer fait vivre un peu auparavant (4). Quoique d'un style assez châtié, cette

(1) Voy. G. Fabricy. *Des titres primitifs de la Révélation*, *tom.* I, *pag.* 115. T. H. Horne's, *Introduction to the critical study and knowledge of the holy Scriptures, vol.* 2, *pag.* 164, 165. *London*, 1822.

(2) Le père Morin, entre autres, prétend qu'elle ne devance ni le quatrième ni le sixième siècle de l'ère chrétienne. (*Exercitt. Bibl. l.* II, *Exerc.* 8, *c.* II, *pag.* 321 *seqq. et c.* III, *pag.* 333).

(3) Horne range Bauer parmi ces auteurs ; mais ce critique dit expressément que le temps auquel a vécu Onkelos et auquel il a composé sa version, est un point aussi incertain que la question de savoir ce qu'était Onkelos lui-même. (*Crit. sacr. Tract.* III, § 65, *pag.* 294.) L'ouvrage de Winer sur la paraphrase d'Onkelos mérite d'être consulté ; en voici le titre : *De Onkeloso ejusque Paraphrasi chaldaicâ Dissertatio. Lipsiæ*, 1820.

(4) « Meliùs, dit Bauer, qui Jonathanem paulò ante Christum natum vixisse, et ex antiquioribus Targumim ab illis prophetis (Haggæo, Zachariâ et Malachiâ) compositis et per oralem traditionem ad sua tempora servatis suum concinnâsse statuunt (G. L. Bauer, *Crit. sacr. Tract.* III, § 70, *pag.* 299). » — Item. Gesen. *Der prophet. Jesaia, Einleit. Kap.* II, § II.

version n'est pourtant pes écrite en un chaldéen aussi pur que celui d'Onkelos ; elle contient en outre des mots exotiques et un certain nombre de fables ajoutées au texte ; et, comme celle d'Onkelos, elle applique au Messie plusieurs oracles prophétiques dont les Juifs plus modernes font une autre application. Dans les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, elle est beaucoup plus littérale que dans les autres, où elle est très-libre et où elle s'écarte quelquefois considérablement du texte ; ce qui a fait penser à plusieurs critiques qu'elle était l'ouvrage de plusieurs interprètes du IIIe ou du IVe siècle. A notre avis, les mots exotiques ont vraisemblablement été introduits, dans des temps postérieurs, par voie d'explication ; et d'un autre côté, les prophéties d'Isaïe, de Jérémie, etc., étant beaucoup plus obscures par leur objet même, que les livres de Josué, des Juges, etc., le peuple n'aurait pas pu les comprendre, si l'interprète s'était borné à les traduire à la lettre, comme il a pu le faire impunément pour la partie historique. Quant aux fables répandues çà et là dans cette paraphrase, ce sont de pures interpolations qui se trahissent elles-mêmes. Ainsi, en bonne critique, aucune de ces raisons ne peut détruire l'authenticité et la haute antiquité, si bien établies d'ailleurs, de cette paraphrase.

3. Une troisième paraphrase chaldaïque qui ne contient que le Pentateuque, est celle qu'on appelle *Targum du Pseudo-Jonathan,* parce qu'on l'a faussement attribuée à Jonathan. Cette paraphrase, écrite d'ailleurs en un style barbare, n'a rien de commun avec la précédente. La quantité de fables rabbiniques dont elle est remplie ; une quantité innombrable de mots exotiques, divers commentaires, une grande ignorance de la langue hébraïque, la mention qui y est faite de Constantinople, des Turcs, etc. prouvent qu'elle ne peut être, dans presque toutes ses parties, que du VIIIe ou tout au plus du VIIe siècle (1).

4. Le Targum du Pentateuque dit de Jérusalem, parce qu'il est écrit dans le dialecte jérusalémite, et qui n'offre seulement que quelques scholies sur certains passages, un grand nombre de fables, des mots grecs, latins et persans, est beaucoup plus récent encore, et l'on ne lui accorde presque aucune autorité.

5. Il existe encore des paraphrases chaldaïques de Job, des Psaumes et des Proverbes, que les Juifs attribuaient à Joseph l'aveugle, qui vivait, dit-on, au IIIe siècle ; mais outre que le style plus ou moins barbare de ces paraphrases, aussi bien que l'ensemble de tout l'ouvrage, indique une époque bien moins ancienne, il est incontestable qu'elle est l'ouvrage de plusieurs auteurs différents. Dathe a même prouvé

(1) Voyez la thèse soutenue à Berlin, le 28 janvier 1829, par Jules-Henri Petermann ; ce candidat traite avec beaucoup de sagacité et une fine critique toutes les questions qui se rattachent à cette paraphrase.

que la paraphrase des Proverbes a été faite sur la version syriaque Peschito (1).

6. Viennent ensuite trois paraphrases du livre d'Esther, et une quatrième des parties deutéro-canoniques de ce livre; le Targum des cinq Meguilloth, c'est-à-dire des livres de Ruth, d'Esther, du Cantique des cantiques, des *Thrènes* ou Lamentations, et de l'Ecclésiaste, et enfin la paraphrase des Paralipomènes. Toutes ces paraphrases, qui sont remplies d'additions faites au texte et de fables puériles, sont encore très-modernes, et c'est avec raison qu'on n'en fait aucun cas dans la critique.

Outre que les paraphrases chaldaïques se trouvent insérées dans presque toutes les Polyglottes, elles ont été assez souvent publiées séparément en tout ou en partie; ainsi, pour ne citer que quelques éditions, celle d'Onkelos a paru à Venise en 1747, in-4°, avec une traduction latine d'Alphonse de Zamora. Un Targum de Job, avec une traduction latine et des notes, a été imprimée à Franeker en 1663, in-4°. La traduction est d'Alphonse de Zamora; elle a été revue par Arias Montanus, et corrigée ultérieurement par l'éditeur Jean Terentius. — En 1553 a paru, à Bâle, in-8°, une édition du Cantique des cantiques et de l'Ecclésiaste de Salomon avec une traduction latine, par Erasme-Oswald Schreckenfusch. — Jean Le Mercier a fait imprimer à Paris en 1564, in-4°, un ouvrage sur Ruth, intitulé : *Chaldaica Paraphrasis Libelli Ruth, a mendis repurgata, et punctis juxta analogiam grammaticam notata, cum latina interpretatione et annotationibus.* — Les livres des Chroniques ou Paralipomènes ont été publiés en chaldéen et en latin par Matth. Frédér. Beck, 1680-83-84, 2 vol. in-4°.

§ XI. *Des versions syriaques.*

« Il n'y a pas de doute, dit judicieusement Dupin, que dès les premiers siècles de l'Eglise les chrétiens de la Syrie n'aient fait traduire la Bible en leur langue, car ne sachant point le grec, et célébrant leur office en syriaque, il était nécessaire qu'ils eussent des versions de la Bible qu'ils pussent lire dans leurs églises et insérer dans leurs offices (2). »

1. Parmi les versions syriaques connues, la plus importante est sans contredit la version *Peschito,* comme l'appellent communément les Ma-

(1) D. J. A. Dathius, *Opuscula ad criticam et interpretationem V. T. spectantia, pag.* 106-129.

(2) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible, l.* I, *ch.* VIII, § 2. Voyez aussi Eusèbe Renaudot, *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur les sacrements, tom.* V, *l.* VII, *ch.* VII, *pag.* 537, 538. Le Long. *Biblioth. sacr. Tom.* I, 3, *c.* II, *sect.* 3. *pag.* 93, 96.

ronites, c'est-à-dire *simple* (1); elle a été faite sur l'hébreu, mais on ne sait ni par qui, ni précisément à quelle époque; car c'est sans preuves suffisantes que quelques savants de Syrie la font remonter, les uns jusqu'au siècle de Salomon, les autres à la destruction du royaume d'Israël, d'autres enfin au temps de l'apôtre saint Thaddée. Walton, Carpzovius, Leusden, Kennicott, prétendent qu'elle a été faite dans le premier siècle; G. L. Bauer et plusieurs autres critiques allemands pensent que c'est dans le second ou le troisième; Jahn penche davantage pour le second; mais Hug croit avec plus de probabilité que cette version remonte au delà de l'ère chrétienne, et qu'elle a été composée par des Juifs. Ce qui est constant, c'est que saint Ephrem, qui vivait au quatrième siècle, en parle comme d'un ouvrage généralement connu dans la primitive Eglise. Quoique faite sur l'hébreu et en général assez exactement (2), cette version a une certaine affinité avec celle des Septante, ce qui a fait conclure qu'elle avait été réformée sur cette dernière, ou bien accommodée aux versions syriaques faites sur le texte des Septante. On remarque encore qu'elle n'est pas uniforme dans toutes ses parties; ainsi la manière de traduire est autre dans le Pentateuque que dans les Paralipomènes; et dans l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques, aussi bien que dans le Ier chapitre de la Genèse, on trouve certaines choses qui appartiennent à la langue chaldaïque; circonstances qui autorisent à penser qu'elle est sortie de la main de différents traducteurs (3).

L'édition fondamentale de cette version se trouve dans la Polyglotte de Paris; elle a été reproduite dans celle de Londres, mais corrigée sur quatre nouveaux manuscrits.

(1) « Il est difficile, dit Michaëlis, d'assigner la raison pour laquelle on l'appelle *simple*, il est au moins certain que ce nom ne tient pas à ce que la version est littérale, comme plusieurs l'ont supposé, parce que le mot syriaque est traduit par *simplex;* car elle l'est moins que toute autre version syriaque, et celle de Philoxène mériterait bien mieux cette épithète. Mais je traduirais plutôt *pure, non corrompue, soignée*, et je suppose que les Syriens lui ont donné ce titre pour exprimer leur confiance en sa fidélité. Le même mot est employé plus d'une fois dans le Test. syriaque. Dans *Matth.* VI, 22; *Luc.* XI, 34, il est mis pour ἁπλοῦς, où *simple* signifie *honnête; Rom.* XVI, 18, il est employé pour ἄκακος, et *Hebr.* I, 8, pour εὐθὺς. (J. D. Michaëlis, *Introd. au N. T. Tom.* I, *ch.* VII, *sect.* 8, *pag.* 527, *édit. de Chenevière*). » D'autres prétendent que *Peschito* doit se prendre dans le même sens que le verbe *peschat*, étendre, répandre, et qu'en conséquence ce mot signifie répandue de tous les côtés, reçue partout; on sait qu'en effet cette version était reçue par tous les Syriens, et qu'elle faisait autorité parmi toutes les sectes indistinctement.

(2) Jos. Sim. Assemani, *Biblioth. Orient. Tom.* II, *pag.* 282. R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* II, *ch.* XV.

(3) Jacob Christoph. Iselius, *Specimen observationum ad oriental. philologiam et criticam pertinentium, cap.* III. Le Long, *loc. cit. c.* II, *pag.* 102. J. Jahn, *Introd. Pars* I, *c.* III, § 51.

Le Nouveau Testament, qui, à l'exception de l'Evangile de saint Matthieu, a été incontestablement traduit du texte grec, doit remonter à la fin du premier siècle, ou au commencement du second. La première édition en a été donnée à Vienne en 1555, par Widmanstad. Les Epîtres deuxième et troisième de saint Jean, la deuxième de saint Pierre, l'Epître de saint Jude et l'Apocalypse, manquaient dans cette édition; mais on les a ajoutées, d'après une autre édition plus moderne, dans les Polyglottes de Paris et de Londres qui contiennent également l'A. T. de la version Peschito. On peut regarder comme les meilleures éditions du N. Test. celles d'Ægidius Gutbirius, Hambourg, 1664, et celle qui porte les noms de Jean Leusden et de Charles Schaaf, Leyde, 1717.

2. Abulpharage parle d'une autre version syriaque faite sur les Septante, longtemps après Jésus-Christ, et qui, selon lui, était reçue chez les Syriens occidentaux (1). S. de Sacy, qui a examiné cette version, croit qu'elle est du IIIe ou du IVe siècle (2). On cite plusieurs autres versions syriaques qui pourraient cependant bien n'être que de différentes éditions de celles-ci. On distingue surtout : 1° l'*Hexaplaire*, ainsi appelée parce qu'elle a été faite sur le grec des Septante tel qu'il se trouvait dans les Hexaples d'Origène : on lui donne pour auteur Paul, évêque de Tela, qui l'aurait composée vers l'an 615 (3); 2° la *Philoxénienne*, ou

(1) « Syri occidentaliores, dit cet écrivain arabe, duas habent versiones, simplicem istam, quæ è linguâ hebræâ in syriacam translata est post adventum Domini (nostri Jesu) Christi tempore Addei (Thadæi) apostoli, vel juxta alios ante eum, tempore Salomonis filii David et Hirami regis Tyri, et alteram quæ Septuaginta interpretibus oriunda, è linguâ græcâ in syriacam traducta est longo post Salvatoris incarnationem intervallo. (Gregorius Bar Hebræus, sive Abulpharagius, *Historia compendiosa dynastiarum, etc. Arabicè edita et latinè versa ab Eduardo Pocockio, Dynast.* VI, *pag.* 100). D'après une leçon évidemment vicieuse du texte d'Abulpharage, Pococke a traduit : *et alteram figuratam ;* de là la dénomination de version syriaque *figurée,* par opposition à la version *simple.* Assemani a bien dit que le mot צורתא, dont le sens ordinaire est *figure*, *image,* était pris par les Syriens dans celui de *texte*, quand il s'agissait de l'Ecriture (*Biblioth. Orient.* III, 146); mais cette explication, quelque fondée qu'elle puisse être, ne saurait faire tirer un sens raisonnable du passage dont nous nous occupons; au contraire, en admettant la leçon صاحب صور السبعيني qu'on trouve dans deux manuscrits de Paris; ou صاحب صور والسبعيني qui se lit dans trois, tout le passage devient clair et satisfait pleinement l'esprit; car alors صاحب صور se rapportent évidemment à حيرام *Hiram* qui précède, et signifient *maître* ou *seigneur de Tyr.* Voy. Eichhorns *All. Biblioth.* VIII, 588. Remarquons de plus qu'Abraham Ecchelensis citant (*Not. ad Catologum Habed-Jesu, pag.* 78) ce même passage d'Abulpharage, rattache l'expression صاحب صور à Hiram, et la traduit par *dominum Tyri.*

(2) Eichhorn, *loc. cit. pag.* 571-608.

(3) Eichhorns, *Repert. fur Bibl. und morgenl. Litterat.* VII, 225-250. VIII. 83.

celle que Philoxène, qui fut évêque de Hiérapolis depuis l'an 488 jusque vers l'an 515, fit faire par Polycarpe, son chorévêque (1). Cette version fut révisée par Thomas d'Héraclée, sur d'anciens manuscrits conservés dans le monastère de Saint-Antoine, à Alexandrie. Les quatre Evangiles ont été imprimés à Oxford en 1778.

3. En 1858, M. Cureton a publié en Angleterre des fragments considérables de saint Matthieu, de saint Luc, de saint Jean, et les quatre derniers versets de saint Marc; fragments qui appartiennent à une révision syriaque inconnue jusqu'ici en Europe (2). Cette nouvelle édition a été l'objet d'un travail court, mais très-intéressant, publié chez Jacques Lecoffre, Paris, 1859, sous le titre de : *Etude sur une ancienne version syriaque des Evangiles, récemment découverte et publiée par le* docteur Cureton. L'auteur de cette étude (M. Lehir, prof. d'hébreu et d'Ecriture sainte au séminaire de Saint-Sulpice) s'attache 1° à mettre en parallèle le manuscrit Cureton avec la version connue sous le nom de Peschito, et reçue de toutes les Eglises qui lisent la Bible en syriaque, pour en conclure que les deux textes n'en ont fait qu'un dans l'origine, et que le second est dérivé du premier; et pour rechercher plus avantageusement à quelle époque et par quelle voie cette dérivation s'est faite; 2° à remonter aux sources de la version Cureton, vraie Peschito vénérable et primitive, et à en étudier les caractères philologiques et critiques, autant qu'il en est besoin pour fixer approximativement la date et le lieu de sa formation; 3° enfin à montrer par quelques observations les avantages que la philologie, la controverse, l'exégèse et la critique peuvent recueillir de l'étude de ce manuscrit.

§ XII. *Des versions arabes.*

En général ces versions ne sont pas d'un grand poids dans la critique, soit parce qu'elles sont peu anciennes, soit parce que la plupart ont été faites non sur les textes originaux, mais sur d'autres versions avec assez de négligence, soit enfin parce que la traduction en est parfois trop libre, et que les copistes ont mis peu d'exactitude en écrivant leurs exemplaires. Voici les principales :

1. La version ou paraphrase arabe du Pentateuque et d'Isaïe, par le rabbin Saadias Gaon, du Faïoum en Egypte, a été faite sur le texte hébreu au commencement du xe siècle. Le style de cette version n'est pas bien pur (3). Suivant Abulpharage, Saadias aurait traduit encore les

(1) Assemani, *loc. cit.* II, 83.

(2) Le titre de cet ouvrage est en anglais : *Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe, discovered, edited and translated by W.* Cureton, etc. *In-4, London, John Murray*, 1858.

(3) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* II, *ch.* XIX. J. Jahn, *Introd. pars.* I, *c.* III, § 53.

Psaumes et Job. Le Pentateuque et Isaïe ont été publiés. Job existe dans la bibliothèque Bodleyenne, et il s'y trouve aussi une traduction arabe des Psaumes qu'Edouard Pococke et Paulus croient, avec beaucoup de vraisemblance, selon S. de Sacy, avoir Saadias pour auteur (1).

2. Une autre version arabe du Pentateuque, faite sur l'hébreu, est celle qu'Erpénius a publiée à Leyde en 1662, et qu'on attribue à un Juif africain du XIII[e] siècle. Cette version est beaucoup plus littérale que la précédente. « Aussi, dit R. Simon, est-elle d'un style plus rude et plus barbare : l'interprète s'attache entièrement à la lettre, et il traduit les paroles du texte hébreu mot pour mot (2).

3. La version de Josué qui se trouve dans les Polyglottes de Paris et Londres a été évidemment faite sur le texte hébreu, dit G. L. Bauer : il suffit, pour s'en convaincre, de la confronter avec ce texte, mais on ne sait ni à quelle époque, ni par qui elle a été composée (3). Il y a plusieurs autres versions arabes faites également sur l'hébreu, mais qui n'ont pas été publiées (4).

4. Parmi les versions arabes faites sur la syriaque Peschito, on cite celle de Job qui se trouve dans les Polyglottes de le Jay et de Walton, et quelques autres qui sont toujours restées manuscrites.

5. C'est une opinion assez généralement reçue parmi les critiques, que la version arabe de tous les livres contenus dans les Polyglottes de Paris et de Londres, à l'exception du Pentateuque, de Josué et de Job, a été faite sur le grec des Septante corrigé soit par Hesychius, soit par Lucien, etc. (5) ; mais un examen approfondi de la partie de cette version qui embrasse les livres historiques, excepté Josué, les Paralipomènes et Esther, a prouvé à Rœdiger que cette opinion n'était pas entièrement vraie. Or voici le sentiment de ce critique sur ce point : 1° La version arabe n'a point pour source le grec des Septante ; 2° les parties qui ont été faites sur la version syriaque sont : les livres des Juges, de Ruth et de Samuel ; les onze premiers chapitres du premier livre des Rois ; le deuxième livre des Rois, depuis le vers. 17 du chap. XII jusqu'au chap. XXV inclusivement ; enfin Néhémie, depuis le vers. 28 du chap. IX

(1) S. de Sacy, *Chrestom. Arab. Tom.* II, *pag.* 496. *Paris*, 1806.

(2) R. Simon, *loc. cit.* G. L. Bauer, *Crit. sacra. Tract.* III, § 90.

(3) *Critic. sacra. Tract.* III, § 89.

(4) Parmi ces versions arabes non publiées, on en distingue une qui ne contient que le Pentateuque ; elle a été faite sur le texte samaritain par un certain Abou-Saïd, mort en 1257, et a fourni le sujet d'un savant traité de S. de Sacy, publié à Paris en 1809, sous le titre de *Mémoire sur la Version arabe des livres de Moïse à l'usage des Samaritains.*

(5) Eichhorn, *Einleit. in das A. T.* § 295, *Band.* II, *S.* 296, *Ausgabe* III. Jahn, *Einleit. in die gœttlichen Bücher des A. B. Theil.* I, *S.* 209, *Auflage* II. Bertholdt, *Historischkritische Einleit. in die... Schriften des A. und N. T. Theil.* II, *S.* 563. De Wette, *Lehrbuch der Einleit. in die Bibel. Theil.* I, *S.* 101, *Auflage* II.

jusqu'au chap. XIII inclusivement; 3° les portions faites sur le texte hébreu sont : dans le premier livre des Rois, les chap. XII et suivants jusqu'au XXIe inclusivement; et dans le deuxième livre des Rois, les onze premiers chapitres avec la dernière partie du douzième. 4° La première partie de Néhémie, c'est-à-dire depuis le commencement du livre jusqu'au vers. 27 du chap. IX, quoique faite d'abord par un Juif sur le texte original, a été interpolée dans la suite par un chrétien qui a suivi la version syriaque (1).

On a imprimé à Rome en 1671 et 1752 une version arabe faite sur la Vulgate.

Quant au Nouveau Testament, il y en a eu beaucoup d'éditions; les unes ont été faites sur le grec, d'autres sur la version syriaque, d'autres sur la version copte, d'autres enfin sur la Vulgate. La principale est celle des quatre Evangiles, Rome, 1590, avec la Vulgate interlignée ; elle paraît faite sur le grec. Elle a été inserée avec quelques corrections dans la Polyglotte de Paris, puis dans celle de Londres, mais avec beaucoup de nouvelles corrections.

§ XIII. *De la version éthiopienne.*

La version éthiopienne de l'Ancien Testament que nous connaissons paraît être la même que celle dont saint Chrysostome fait mention (2), et dater du IVe siècle, époque à laquelle Frumentius, ordonné évêque par saint Athanase, alla prêcher la religion chrétienne dans l'Abyssinie; elle a été très-probablement faite sur les Septante. Nous n'avons d'imprimés que les quatre premiers chapitres de la Genèse, publiés à Leyde en 1660, ensuite à Francfort en 1696 avec une traduction latine, et plusieurs fois depuis; le livre de Ruth, qui a paru à Leyde en 1660; les Psaumes qui ont été imprimés assez souvent, et notamment dans la Po-

(1) Æmilius Rœdiger, *De origine et indole arabicæ librorum historicorum interpretationis libri duo. Halis Saxonum* 1829. Outre les questions dont nous venons de donner un court aperçu, l'auteur traite encore du caractère de cette version, de l'état où elle est parvenue, et des auteurs des diverses parties dont elle se compose. Voici le jugement qu'a porté de cet ouvrage S. de Sacy, juge si compétent en cette matière. Après en avoir fait une courte analyse, il ajoute : « Parmi les assertions de notre auteur, il en est quelques-unes qui ne peuvent être considérées que comme des conjectures et qu'il ne donne que pour telles, mais ce sont les moins importantes. Il est à regretter qu'il n'ait pas eu sous les yeux le manuscrit d'après lequel Gabriel Sionite a fait imprimer la version arabe dans la Polyglotte de le Jay ; il aurait pu parler de ce manuscrit d'une manière plus exacte... Nous dirons donc sans restriction que ce travail de M. Rœdiger peut être considéré comme un modèle d'exactitude et de méthode dans ce genre de critique. » *Journal des Savants, octobre* 1831, *pag.* 596.

(2) Chrysost. *Hom.* II *in Joannem.*

lyglotte de Londres; le Cantique des cantiques, Joël, Jonas, Sophonie et Malachie, imprimés séparément et en différents endroits. Le musée britannique de Londres possède une version entière de la Bible dans un manuscrit apporté de l'Orient par Bruce.

Quant au Nouveau Testament, fait également sur le grec, le traducteur des Évangiles semble suivre tantôt les leçons d'Origène, tantôt celles de Lucien et d'Hésychius, et tantôt celles de l'ancien texte. Il a été imprimé à Rome en 1548, et cette édition a été reproduite dans la Polyglotte de Walton; il a été imprimé depuis à Londres, sous le titre de : *Evangelia sancta Æthiopica. Ad codicum manuscriptorum fidem edidit* Thomas Pell-Platt, A. M. *Londini,* 1826, in-4°.

XIV. *Des versions persanes.*

Il y a trois versions persanes; l'une, qui ne contient que le Pentateuque, et dont l'auteur est Rabbi Jacob, fils de Joseph Tawos ou Tawsien, ainsi appelé du nom de sa ville natale. Cette version a été imprimée pour la première fois en caractères hébreux, avec la version arabe de Saadias, dans le Pentateuque polyglotte publié à Constantinople en 1546, in-fol. Faite littéralement sur l'hébreu elle a par conséquent conservé tous les idiotismes de ce texte. On la trouve en caractères persans, et accompagnée d'une traduction latine, dans le tome IVe de la Polyglotte de Londres. L'autre version persane qui renferme les quatre Evangiles, a été faite sur la version syriaque, et imprimée dans la même Polyglotte, d'après un manuscrit d'Edouard Pococke qui porte la date de 1314; la troisième, qui contient également les quatre Evangiles, passe pour être plus moderne. Abraham Wheloc, professeur d'arabe à Cambridge, commença à l'imprimer en 1652, mais la mort ayant surpris ce savant en 1654, Pierson en continua l'impression, qu'il acheva en 1657. Cette édition fut faite d'après trois manuscrits, parmi lesquels se trouvait celui de Pococke. Les éditeurs ont annoncé cette version comme traduite du grec, mais l'abbé Renaudot soutient qu'elle a été faite sur la version syriaque.

§ XV. *Des versions égyptiennes ou coptes.*

Il y a plusieurs versions coptes, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. L'Ancien Testament paraît avoir été traduit du grec des Septante en langue copte dans le IIe ou IIIe siècle. En 1731, Wilkins a fait imprimer à Londres le Pentateuque; la Propagande a publié à Rome le Psautier en 1744 et 1749, et le neuvième chapitre de Daniel a été imprimé en 1786 dans cette ville en memphitique et en saïdique (1)

(1) La langue copte se divisait en trois dialectes : le *saïdique*, ainsi appelé de

par les soins de Münter. En 1836, Henri Tattam a publié les douze petits Prophètes en memphitique avec une traduction latine, imprimée à Oxford, in-8°; puis en 1846 *l'Ancienne Version copte de Job le Juste*, traduite en anglais, Londres, in-8°; enfin en 1852, les grands Prophètes en memphitique, avec une traduction latine; Oxford 1852, 2 vol. in 8°. En 1838 il a paru à Berlin, un Psautier in-8° sous le titre de : *Psalterium coptice, ad codicum fidem recensuit; lectionis varietatem, et Psalmos apocryphos sahidica dialecto conscriptos ac primum a C. G. Woidio editos, adjecit*. J. L. Ideler. En 1843, le docteur Schwartze a publié à Leipsig, en 1 vol. in-4°, un Psautier en memphitique; et en 1849, Joseph Bardelli a fait paraître à Pise, in-8°, le livre de Daniel dans le même dialecte.

Nous avons trois versions du Nouveau Testament : l'une qui est en dialecte memphitique, paraît être du IIIe siècle, puisqu'elle était généralement en usage au IVe; Daniel Wilkins la publia avec une traduction latine en 1716 aux frais de l'Université d'Oxford. Mathurin Veyssière Lacroze y découvrit une multitude de fautes, tant dans le texte que dans la traduction; mais la critique de Lacroze ne s'applique pas à l'édition du Pentateuque de Wilkins; ce savant ne s'est nullement inscrit en faux contre les grands éloges qu'en a faits Ernest Jablonski. La seconde version est en saïdique, et s'emble remonter à la même époque. Plusieurs savants ont publié des fragments des Evangiles. Woide en particulier entreprit de donner un Nouveau Testament saïdique, mais la mort l'ayant frappé avant qu'il l'eût achevé, son travail fut continué et imprimé après lui à Oxford en 1799. Déjà en 1789, le P. Georgi avait publié à Rome en grec et en copte thébaïque, un fragment de l'Evangile de saint Jean, in-4° accompagné d'une traduction latine avec des notes, et Frédéric Münter à Copenhagne, des parties des Epîtres de saint Paul à Timothée, à la suite de sa Dissertation sur le caractère de la version saïdique du Nouveau Testament. Les quatre Evangiles ont été imprimés

Saïd, nom de la haute Egypte, nommé auparavant Thébaïde; le *memphitique* ou *bahirique*, dans la basse Egypte; et le *baschmourique*, à l'est du Delta, comme l'a démontré M. Quatremère dans ses *Recherches sur la langue et la littérature de l'Egypte*. Remarquons cependant que, dans l'opinion du savant orientaliste, ce dernier dialecte a été en usage, non pas précisément en Egypte, mais dans une contrée assez voisine pour qu'elle en eût adopté le langage (p. 217); ce qui lui a fait dire : « D'après tous les détails dans lesquels je viens d'entrer, je crois pouvoir ôter au dialecte dont j'ai parlé le nom de *Baschmourique*, et y substituer celui d'*Oasitique* (227, 228). » Remarquons encore que le même savant déclare que le Baschmourique nous est absolument inconnu, et par conséquent, il ne croit pas reconnaître ce dialecte dans le fragment copte de la première Epître de saint Paul aux Corinthiens, publié en 1789, à Copenhague, par Fréd. Münter, et à Rome, par le P. Georgi (p. 28, 148). Voy. les preuves qu'il donne à l'appui de son sentiment, p. 213 et suiv.

en copte et en arabe, par les soins du Rév. Samuel Lee, Londres 1822, in-4°, et à Leipsig en 1846-47, 2 vol. in-4°, par le docteur Schwartze. Cette édition vraiment critique contient de nombreuses corrections et variantes tirées des manuscrits de la bibliothèque royale de Berlin. Les Actes et les Epîtres publiés à Halle en 1852, 2 vol. in-8°, nous offrent encore une édition critique, et pour laquelle Paulus Bœtticher a consulté plusieurs manuscrits. La troisième version copte est en dialecte baschmourique. Outre le fragment de la première Epître de saint Paul aux Corinthiens, dont nous venons de parler dans la note précédente, nous en avons d'autres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, dans un ouvrage intitulé : *Fragmenta Basmurico-Coptica Veteris et Novi Testamenti, quœ in Musœo Borgiano Velitris asservantur, cum reliquis versionibus Ægyptiis contulit, latine vertit, nec non criticis et philologicis adnotationibus illustravit* W. F. Engelbreth. Hafniæ, 1816, in 4° (1).

§ XVI. *De la version arménienne.*

Cette version fut faite sur les Septante dans le ve siècle par Mesrob, à qui l'on attribue l'invention des lettres arméniennes ; on la refit ensuite sur la version syriaque Peschito (2), et enfin Uscan la corrigea d'après la Vulgate latine. Cet évêque fut envoyé d'Arménie à Amsterdam pour

(1) On peut consulter sur les versions coptes, M. Etienne Quatremère, *loc. cit.* J. D. Michaëlis, *Introd. au N. T.* Joh. Leonhard Hug, *Einleitung in die Scriften des Neuen Testaments*, etc. — M. le docteur Dujardin, envoyé en Egypte par M. de Salvandy, ministre de l'instruction publique, pour recueillir des manuscrits coptes, a écrit du Caire pour annoncer les résultats qu'il avait déjà obtenus en moins d'un mois de séjour dans cette ville. Il avait recueilli chez divers particuliers une trentaine de manuscrits manquant tous à la bibliothèque royale, et dont quelques-uns sont en dialecte memphitique, les autres en dialecte saïdique. Parmi ces manuscrits, dont les copies vont être envoyées au ministre, se trouvent : le prophète Isaïe, le prophète Jérémie, y compris les Lamentations, Baruch et la Lettre aux Juifs emmenés captifs à Babylone, le Livre de Job, les quatorze premiers chapitres des Proverbes, et des fragments des Livres des Rois, de la Sagesse de Salomon, de l'Ecclésiaste, etc., en dialecte memphitique. Les manuscrits en dialecte saïdique sont les deux premiers Livres des Rois ; une partie des Psaumes, de Jérémie, des Evangiles de saint Marc et de saint Luc, l'Epître aux Galates, les Actes de saint André, de saint Georges, de saint Ptélème ; la vie de sainte Hilarie, fille de l'empereur Zénon ; le Panégyrique des quarante martyrs, des fragments de saint Athanase, de saint Jean Chrysostome, de saint Basile etc.

(2) *Res nota*, dit Grégoire le Scoliaste Syrien, *quod etiamsi e Græco transtulerunt Armeni, tamen cum Syriaco postea contulerunt exemplar eorum, et illud singulis in locis concordare fecerunt.* Voy. B. Walton (*Proleg. in Biblia Polyglot.* XIII, 15) qui cite le texte syriaque même, et L. Hug (I, § 87) qui rapporte un certain nombre de leçons empruntées à la version syriaque. C'est aussi le sentiment de tous les Arméniens d'aujourd'hui.

en surveiller l'impression. L'Ancien Testament parut en 1666, et le Nouveau en 1668. Frappé de l'inexactitude de cette édition, le docteur Zohrab, Arménien, publia à Venise, en 1789, le Nouveau Testament accompagné de quelques notes. Cette édition a été reproduite en 1816 sans aucun changement. Mais en 1805, Zohrab fit paraître à Venise chez les religieux de Saint-Lazare, la grande édition critique (4 vol.) de toute la Bible, édition dont on l'avait chargé. Il a collationné, pour ce travail, soixante-neuf manuscrits, comme il le dit lui-même dans sa préface ; il a pris pour base de son édition celui des manuscrits qui lui a paru le plus ancien et le plus correct, il en a corrigé les fautes au moyen des autres ; il a ajouté en marge toutes les variantes, les différents manuscrits qui les autorisent, et enfin quelques explications critiques toutes les fois qu'il les a crues nécessaires. — Le P. Arsène Bagratouni, si justement célèbre parmi les Arméniens, vient de faire imprimer à Venise, in-4°, une nouvelle édition de la Bible qui se recommande autant par la beauté de l'impression, que par le soin qu'a mis le savant Père à la rendre aussi parfaite que possible en collationnant les plus anciens manuscrits arméniens et l'original grec. Quelques notes critiques et quelques variantes sont ajoutées dans les passages les plus importants. Nous avons remarqué à ce sujet que dans la première Epître de saint Jean, le verset 7 du chap. v avait été retranché du texte, et qu'une note avertissait que ce verset ne se trouve dans les manuscrits ni arméniens ni grecs. Cette édition qui nous a été communiquée par obligeance sera bientôt livrée au public, dès que les gravures qui doivent l'enrichir, seront achevées.

§ XVII. *De la version gothique.*

Socrate, Sozomène et Philostorgue (1) disent qu'Ulphilas, évêque des Goths dans le IVe siècle, donna à ce peuple les caractères gothiques, et fit une traduction de toute la Bible, à l'exception des livres des Rois. Il ne nous est parvenu qu'une partie de cette version. En 1648, des soldats suédois prirent à Prague un manuscrit dont toutes les lettres, à l'exception des initiales en or, sont en argent ; ce qui lui a fait donner le nom de *Codex argenteus*. Ce manuscrit contient, mais avec quelques lacunes, les quatre Evangiles. Il y a eu plusieurs éditions de ces Evangiles, mais toutes faites sur ce seul manuscrit ; la dernière et la plus estimée est celle de Jean-Chrétien Zahn, publiée à Weissenfelds, 1805, in-4°. De son côté François-Antoine Knittel trouva dans la bibliothèque de Wolfenbuttel quelques fragments de l'Epitre aux Romains sur un manuscrit palimpseste ; il les publia à Brunswick en 1762, in-4°. Ces

(1) Soc. *Hist. eccl. l.* IV, c. XXVII, ou selon quelques éditions XXXIII. Sozom. *Hist. eccl. l.* VI, *c.* XXXVII. Philostorg. *Hist. eccl. l.* II, *c.* V.

fragments ont été reproduits avec une traduction latine dans l'Appendice au deuxième volume du Dictionnaire saxo-gothico-latin d'Edouard Lye ; ils ont été aussi réimprimés avec quelques notes et deux dissertations philologiques sur l'idiome mœso-gothique, à Upsal en 1763, in-4°, puis publiés dans le même format en 1773, à Berlin par Antoine-Frédéric Busching, qui y a joint plusieurs nouvelles dissertations sur des sujets divers, mais toutes relatives au *Codex argenteus*. Un travail qui mérite surtout d'être connu, est celui qui a paru en 1805, in-4° à Weissenfelds sous le titre de : *Ulfilas Gothische Bibel-übersetzung, die alteste Germanische Urkunde, nache Ihre'ns Text : mit einer grammatisch Wœrtlichen lateinischen Vebersetzung, und einem Glossar, ausgearbeitet von Friedrich Karl Fulda ; das Glossar umgearbeitet von W. F. H. Reinwald ; und den Text nach Ihre'ns genauer abschrift der silbernen Handschrift in Upsal, sorgfœltig berichtigt, samt einer historisch-kritischen Einleitung, versehen und herausgegeben von Johann Christian Zahn*. Angelo Maï a découvert en 1817, dans la bibliothèque Ambroisienne, deux manuscrits palimpsestes contenant presque toutes les Epîtres de saint Paul, sans compter deux fragments de saint Matthieu, qui remplissent une lacune du *Codex argenteus*. Aidé du savant Charles-Octave Castiglione, il publia un spécimen de ces manuscrits à Milan, en 1819 ; mais appelé à la bibliothèque du Vatican, il laissa à son digne collaborateur le soin de compléter l'édition. Il parut donc à Milan en 1829 un premier travail sous le titre de : *Ulphilæ Gothica versio Epistolæ divi Pauli ad Corinthios secundæ, quam ex Ambrosiana bibliotheca palimpsestis deprompta, cum interpretatione, adnotationibus, glossario, edidit* C. O. Castillionæus, in-4°, et en 1839, un second travail intitulé : *Gothicæ versionis Epistolarum divi Pauli ad Thessalonicenses, secundæ ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem quæ supersunt ex Ambrosianæ bibliothecæ palimpsestis deprompta, cum adnotationibus, edidit* C. O. Castillionæus, in 4°. Sous le titre d'*Ulphilas*, deux savants H. C. de Gabelentz et J. Lœbe ont réuni les divers fragments qui existent, et les ont publiés à Altenbourg et à Leipsig en 1836, in 4°, avec une traduction latine, des notes critiques, un glossaire et une grammaire de la langue gothique. Mais en 1856, il a paru à Leipsig par les soins de M. Massman une édition accompagnée du texte grec encore plus complète. La version gothique a été faite sur le texte grec ; cependant, suivant Hug, elle aurait été interpolée d'après les manuscrits de l'ancienne version latine qu'on mettait en regard (1). Mais Castiglione a relevé comme erronées plusieurs assertions de Hug sur la traduction gothique. Quoi qu'il en soit, l'antiquité et la fidélité de cette version lui ont donné un rang assez élevé dans la critique.

(1) Hug. *Einleit. in die Schriften des Neuen Testaments, erst. Theil.* § 128.

§ XVIII. *Des versions slave et anglo-saxonne.*

1. La version slave ou sclavonne a été faite vers le milieu du IXe siècle, par Cyrille et son frère Méthodius, natifs de Thessalonique, et apôtres slaves. On en publia le Pentateuque à Prague en 1519, et la Bible entière dans la même ville en 1570. L'édition fondamentale est celle d'Ostrog, donnée en 1581. On en a fait une nouvelle à Moscou en 1783. Le Nouveau Testament a été publié plusieurs fois en tout ou en partie, à Moscou, à Kiow et en d'autres endroits. Cette version a été faite sur le grec des Septante, mais interpolée par quelques leçons de la Vulgate latine, selon Hug; ce qui pourtant avait été nié par Dobrowsky, profondément versé dans la littérature slavonne (1). Quoique peu ancienne, la version slavonne n'est pas sans quelque utilité pour la critique.

2. Lorsque les Anglo-Saxons, après leur conquête de la Grande-Bretagne, eurent été convertis au christianisme, ils voulurent avoir la Bible traduite en leur langue. Le texte qui a servi pour la composition de cette version est l'ancienne Italique. Quant aux éditions, la plus ancienne que nous connaissions est celle qu'a publiée Matthieu Parker en 1571, in-4o, et qui contient les quatre Evangiles avec une traduction en saxon moderne, c'est-à-dire en anglais. Plus tard, en 1658, William Lisle les publia de nouveau à Londres, et Thomas Marshall, à Dordrecht, en 1665, avec la version mœso-gothique; cette dernière édition porte aussi en titre Amsterdam, comme lieu de l'impression; mais c'est le seul changement qu'on y fait. En 1640, Jean Spelmann publia à Londres, le Psautier de David en saxon et en latin, d'après quatre manuscrits très-anciens; et en 1699, Edouard Thwaites fit paraître à Oxford, in-8o, l'Heptateuque (c'est-à-dire les cinq livres de Moïse, Josué et les Juges), Job et l'Evangile de Nicodème; il y joignit, mais en dano-saxon, un fragment de l'histoire de Judith. Enfin en 1835, Benjamin Thorpe a donné une nouvelle édition du Psautier, sous le titre de : *Libri Psalmorum versio antiqua cum Paraphrasi Anglo-Saxonica, partim soluta oratione, partim metrica, composita, nunc primum e Cod. M. S. Bibl. Parisiensis desumpta.* Si la version anglo-saxonne peut être quelquefois d'une certaine utilité pour l'exégèse, elle n'a aucune autorité au point de vue de la critique.

(1) Voyez sur cette question Hug, *loc. cit.* § 141-142. On peut consulter encore soit sur toutes les versions dont il est parlé dans cet article et dans le suivant, soit sur plusieurs autres en langues orientales et occidentales, Kortholt, *De variis Bibliorum editionibus;* Morin, *Exercitationes biblicæ;* R. Simon, *Hist. crit. du V. et du N. Testament;* le Long, *Bibliotheca sacra;* D. Calmet, *Diction. de la Bible* et *Bibliot. sacrée;* Bertholdt, *Einleitung;* Horne, *Introd. to the critical study of the Scriptures.*

ARTICLE II.

Des versions modernes en langues vulgaires.

Notre dessein n'est point de parler de toutes les versions modernes, et surtout de toutes celles qui ont été composées dans l'idiome des différents peuples du globe : nous nous bornerons à faire connaître quelques-unes de celles qui ont été écrites en langues occidentales; et, à l'occasion des traductions en langue vulgaire, nous examinerons la question importante et qui a été si vivement débattue, savoir s'il est permis à tout le monde indistinctement de lire la Bible dans ces traductions.

§ I. *Des versions latines.*

1. Sanctès Pagnin, dominicain et bibliothécaire du Vatican, fut le premier qui publia une nouvelle traduction latine de l'Ancien et du Nouveau Testament, faite sur les textes hébreu et grec. Après vingt-cinq ans de travaux, il la fit imprimer à Lyon en 1527, avec deux brefs des papes Adrien IV et Clément VII, qui en autorisaient l'impression. On en estime la fidélité.

2. Arias Montanus, prêtre espagnol et docteur en théologie, donna en 1572, à Anvers, une édition corrigée de la version de Pagnin. Elle se trouve encore dans les Polyglottes de Paris et de Londres.

3. En 1753, Houbigant, prêtre de l'Oratoire, publia à Paris une Bible hébraïque avec une version latine et des notes, 4 vol. in-fol. Il a cherché à réformer le texte hébreu d'après les règles de la plus saine critique, ainsi que la traduction latine de ce texte. Quant aux livres qui ne sont pas dans le canon des Hébreux, il les a traduits en latin d'après le grec. Les critiques ont prétendu avec raison qu'il allait souvent trop loin dans ses corrections, surtout par rapport au texte hébreu, et qu'il ne respectait pas assez les anciennes versions; cependant le Pape Benoît XIV l'honora d'un bref et d'une médaille, et le clergé de France lui accorda une pension.

4. Le jésuite Weitenauer donna, en 1768-1773, une traduction de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'une latinité assez pure, et faite sur les textes originaux.

5. Jean-Auguste Dathe, professeur d'hébreu à Leipzig, a publié une traduction faite sur l'hébreu, et accompagnée de notes philologiques et critiques. L'auteur ne s'astreint pas à suivre les mots du texte, il cherche plutôt à rendre la pensée des écrivains sacrés. Il aurait pu cependant se rapprocher davantage de la lettre dans bien des passages, sans nuire à la clarté de sa version. Il y a eu plusieurs éditions de cette version.

§ II. *Des versions italiennes.*

1. La plus ancienne version italienne de la Bible est celle de Jacques Voragine, dominicain ; il l'avait composée sur la Vulgate, mais on dit que cette version n'existe plus : quelques-uns même croient qu'elle n'a jamais existé.

2. Une très-ancienne version italienne, dont l'existence n'est pas douteuse, est celle de Nicolas Malermi ou Malerbi, moine camaldude, qui la fit sur la Vulgate ; elle fut imprimée à Venise en 1471, en 2 volumes, sous le titre de *Biblia volgare istoriata.*

3. Ant. Brucioli publia en 1530 une autre version italienne qui fut mise à l'Index ; elle était composée sur le texte hébreu ou plutôt sur la version latine de Pagnin, et sur le texte grec. La meilleure édition est celle de Venise, 3 vol. in-folio et 4 vol. avec ses commentaires.

4. En 1560, parut une nouvelle édition de la version de Brucioli, revue par Tudeschi.

5. Jean Diodati, théologien suisse, auteur d'une traduction française de la Bible, a aussi traduit les livres saints en italien ; cette dernière version dont on loue beaucoup le style est plutôt une paraphrase qu'une vraie traduction du texte sacré. Diodati la présenta à la compagnie des pasteurs en 1603 ; mais elle fut publiée de nouveau avec des notes ; Genève, 1607 et 1641, in-4°. Comme celle de Brucioli, elle fut condamnée par l'Index.

6. Antoine Martini, devenu en 1781, archevêque de Florence, publia à Turin, en 1769, la traduction du Nouveau Testament avec des notes ; il fit paraître ensuite le Pentateuque et successivement les autres livres de l'ancien Testament également annotés. En 1782, il publia à Florence la Bible entière, qui depuis a été souvent imprimée avec la permission des évêques, et a joui dans toute l'Italie d'une faveur assez grande, et nous ajouterons bien méritée. Quoique n'ayant jamais été approuvée par le Saint-Siége, la Bible de Martini a été l'objet d'une lettre très-flatteuse adressée par Pie VI à son auteur.

§ III. *Des versions espagnoles.*

1. La première version espagnole faite sur la Vulgate a été imprimée à Valence, en 1478.

2. Les Juifs ont une traduction de l'Ancien Testament imprimée à Ferrare en 1553 ; elle a été traduite de l'hébreu mot pour mot.

3. Cyprien de Valère, protestant, a fait imprimer une traduction de toute la Bible sur les textes originaux ; mais cette version n'est guère que

la nouvelle édition d'une plus ancienne, dont l'auteur est Cassiodore de Reyna, et qui a été imprimée à Bâle en 1569.

4. En 1542, François de Enzinas publia le Nouveau Testament en espagnol, et en 1556 Jean Pérès en fit paraître une nouvelle édition.

5. Le P. Philippe Scio de S. Miguel, prêtre de l'Institut des écoles pies, a publié une excellente traduction de toute la Bible avec un grand nombre de notes. Cette traduction, qui avait été entreprise sur l'invitation du roi d'Espagne, fut approuvée par les inquisiteurs et les évêques du royaume; mais elle ne l'a jamais été par le Saint-Siége, bien que l'auteur ait reçu du pape Pie VI une lettre de félicitation. La Bible du P. Scio a eu plusieurs éditions depuis 1793-1794, qu'elle fut publiée à Madrid; nous ne mentionnerons que la dernière, qui vient de paraître à Paris, chez Rosa et Bouret, sous le titre de : « *Biblia* (la) vulgata latina traducida al español y anotada conforme al sentido de los santos Padres y Expositores catolicos, por el illustrísimo señor don Felipe Scio de San Miguel, ex-provincial del Orden de las Escuelas Pias de Castilla, preceptor del Serenísimo Señor Príncipe de Asturias, y obispo de Segovia. Edicion de lujo, enriquecida con 32 finísimas láminas, 5. t. in-4°. » Nous ajouterons que cette édition est enrichie de deux *Index* d'une grande utilité ; l'un de tous les noms propres qui figurent dans la Bible, avec leur signification en espagnol, et l'autre (beaucoup plus étendue) des matières avec une chronologie sacrée, un dictionnaire de la géographie sacrée et une carte de la Palestine.

6. En 1824 parut en Espagne une autre traduction également faite d'après la Vulgate, et enrichie de notes tirées des saints Pères et des auteurs catholiques. Cette version, dont l'auteur est don Félix Torres Amat, évêque d'Astorga, l'emporte sur la précédente par l'élégance du style; mais elle ne l'égale pas sous le rapport de la fidélité et de l'exactitude. On en a fait depuis plusieurs éditions.

§ IV. *Des versions allemandes.*

1. Les Bibles allemandes les plus anciennes ne portent pas de date : quelquefois seulement on trouve écrit à la main l'année de l'impression. La plus ancienne dont on connaisse la date d'une manière certaine, fut imprimée à Nuremberg et à Augsbourg en 1477. Il y en a eu plusieurs autres éditions à Nuremberg et à Augsbourg, et toutes faites sur la Vulgate.

2. Martin Luther est le premier qui ait traduit l'Ecriture en allemand sur les textes originaux. Peu content de sa traduction, il la corrigea dans un grand nombre de passages. Comme on l'a fait passer pour un vrai chef-d'œuvre, et qu'à ce titre, elle a servi à composer la plupart des versions qui sont en usage chez les peuples du Nord, nous croyons devoir montrer comment elle a été appréciée par les protestants eux-

mêmes (1). : « Sixtus Amama, calviniste hollandais, qui attaqua vivement la version de Luther, assure que Martin Bucer l'accusait d'un grand nombre d'erreurs manifestes, et que Philippe Marnix écrivit à Drusius, en 1594, que de toutes les traductions dont les églises réformées faisaient usage, il n'y en avait aucune qui s'écartât davantage du texte original que la version allemande de Luther, sur laquelle avait été faite la version hollandaise, qui était pire encore. Jean Leusden attribue aux troubles du temps les nombreux défauts qui passèrent de la version de Luther dans celles des églises de Hollande. Le concile de Dordrecht, convaincu de l'infidélité de cette version, ordonna de la supprimer, et d'en faire une nouvelle qui fût conforme au texte (2)....

« L'église de Zurich avait repoussé la version de Luther, dès l'année 1602; un siècle plus tard, les théologiens de Wittemberg se plaignaient amèrement de ce que les réformés et les luthériens attaquaient cette version avec autant d'animosité que les catholiques... On osa poser en thèse que la version de Luther était si défectueuse, qu'elle causait dans la Réforme un immense scandale, qu'elle était la source de tous les désordres qui affligeaient les protestants, et qu'elle avait conduit plusieurs milliers d'âmes à la perdition. Un théologien protestant (Triller) justifia la publication de sa version nouvelle par le témoignage des auteurs protestants les plus distingués, tels que Walther, Franck, Schmid, Carpzov, etc. qui avaient vivement blâmé la version de Luther, et demandé une version nouvelle. Reizius, qui publia une version allemande, à la même époque, accuse le chef de la Réforme d'avoir paraphrasé plutôt que traduit la Bible.... Mayer, dans son histoire de cette version, Raithius, Grapius, Wucherer, Zeltner, Krafften, Hallbauer, etc., tout en comblant d'éloges l'œuvre de Luther, reconnaissent avec douleur qu'elle est attaquée sans relâche et sans pitié par des hommes de croyance et de communion différentes... Le savant Münter exprima, il y a quelques années, le vœu ardent *de voir paraître enfin à notre âge* une version allemande fidèle et exacte, afin que l'église évangélique, qui recommande la lecture de la Bible avec instance, puisse offrir aux fidèles *une version intelligible pour tous.* Knap désirait aussi au commencement de ce siècle qu'on introduisît des *améliorations importantes* dans la version de Luther; mais ses vœux n'ont pas été exaucés.....

« L'église de Zurich avait repoussé la version de Luther, dès l'origine; son exemple vient d'être suivi par toutes les églises de Suisse. Les pasteurs ont retouché l'ancienne version de Piscator, et la Société biblique

(1) Voy. le passage suivant dans *la lecture de la sainte Bible en langue vulgaire, jugée d'après l'Ecriture, la tradition et la saine raison,* par J. B. Malou, *tom.* II, *pag.* 357 *et suiv.* L'auteur fournit très-exactement, dans les notes, la preuve de chacune de ses assertions.

(2) Voyez le § suivant.

de Berne l'a adoptée pour ses dernières éditions.» En effet, depuis qu'on a poussé si loin les études bibliques, on est bien revenu sur le compte de la version de Luther. Qui ne sait aujourd'hui que l'auteur manquait des connaissances nécessaires à un bon traducteur de l'Ecriture ?

3. Il a paru plusieurs versions allemandes depuis le concile de Trente. On remarque entre autres celles de Costier, 1748; de Weitenauer, 1781-1783; de Braun, 1788; de Fischer, 1784, et de Brentano, 1797, etc. L'ouvrage de ce dernier, enrichi de commentaires, a été continué d'abord par Th.-A. Dereser, et ensuite par J.-M. Augustin Scholz.

Bonif.-Mart. Schnappinger a publié une traduction du Nouveau Testament avec des commentaires : la Préface de la première édition est de 1797; celle de la deuxième est de 1807; et celle de la troisième de 1816; mais la date de l'ouvrage est 1817-18. Ce Nouveau Testament est en 4 volumes in-8°.

4. Il est encore deux versions protestantes dont nous croyons devoir dire un mot; l'une est celle de Jean-David Michaëlis, laquelle se distingue par l'élégance du style, et qui, malgré une certaine littéralité, est pourtant très-claire, et fait souvent saisir au lecteur les nuances les plus délicates de la langue du texte sacré; elle est accompagnée d'un grand nombre de notes qui ajoutent encore à son mérite; l'autre est celle de Guillaume-Martin de Wette, qui fait preuve d'une grande connaissance de l'idiome sacré. Cette traduction est de la plus grande littéralité; il semble que l'auteur a voulu rendre chaque mot hébreu par un mot allemand; aussi est-il difficile, en bien des endroits, de donner un sens intelligible à ses phrases.

5. En 1830, le docteur J.-F. Allioli a publié en 3 vol. in-8° une nouvelle version des livres saints faite d'après la Vulgate, et accompagnée de notes, avec l'approbation du Saint-Siége. Le mode de traduction adopté par l'auteur est aussi une grande littéralité, bien que dans un certain nombre de passages il se montre paraphraste plutôt que traducteur. Les notes qui ont pour but, en grande partie, de développer les divers sens de l'Ecriture, mais surtout le sens spirituel, expliquent, à peu d'exceptions près, tout ce qui a un vrai besoin d'explication. Ceux qui se plaignent de ne pas trouver dans le travail d'Allioli la discussion et la réfutation des difficultés proposées par l'exégèse rationaliste de ces derniers temps, oublient, sans doute, que telle n'est pas la tâche que s'est imposée notre savant traducteur. Aussi cela n'a-t-il pas empêché son œuvre d'avoir un grand succès parmi les catholiques d'Allemagne, et de parvenir à de nombreuses éditions.

6. Depuis la Bible d'Allioli, il en a paru une autre à Ratisbone par les soins de deux savants professeurs catholiques, MM. Reischl et Loch. Quoique rapide, l'examen que nous avons fait de cet ouvrage, nous permet d'affirmer qu'il est bien supérieur à celui d'Allioli, tant pour sa ri-

goureuse conformité avec la Vulgate que pour la nature et la quantité des notes. Nous devons même avouer que S. E. le cardinal de Reisach, qui a bien voulu nous le communiquer à Rome, n'a pu nous fournir les dernières livraisons. Ajoutons que cette Bible est munie de l'approbation de l'Ordinaire et de plusieurs autres évêques d'Allemagne (1).

§ V. *Des versions hollandaises.*

1. Les versions hollandaises des livres saints sont très-anciennes; mais le plus souvent les Bibles antérieures à l'année 1548 ne portent pas le nom du traducteur. En 1544, Nicolas Van Winghe en publia une dans la préface de laquelle il dit qu'il s'est servi d'une Bible flamande imprimée en Hollande en 1478.

2. La Bible de Van Winghe, corrigée par les théologiens de Louvain, parut à Anvers en 1599, et fut ensuite souvent réimprimée.

3. Les protestants hollandais, dans les premiers temps de leur prétendue réforme, n'eurent qu'une version hollandaise faite sur la Bible allemande de Luther; mais, en 1613, ils arrêtèrent, dans un synode national tenu à Dordrecht, qu'il serait fait une nouvelle version hollandaise sur les textes originaux : cette Bible parut en 1637.

4. Ægidius de Wit, prêtre de la secte des appelants, publia à Utrecht, en 1717, une traduction qui ne manque pas de clarté, mais qui est inexacte et beaucoup trop libre.

5. Une Bible hollandaise remarquable par son élégance et par sa clarté, est celle à laquelle travaillèrent André Vander-Schuur, prêtre appelant, et ses continuateurs, à Utrecht, 1732. Souvent ils abandonnent la Vulgate pour ne s'attacher qu'au texte hébreu.

6. Guillaume Smits, récollet, né en 1704 à Kevelaer, dans la Gueldre prussienne, et mort à Anvers en 1770, traduisit en hollandais la plus grande partie des livres saints, d'après la Vulgate; son style est élégant et clair. Il y ajouta des prolégomènes pleins de savoir, mais un peu prolixes; des dissertations, des notes critiques et grammaticales; des cartes et des gravures. Un autre récollet, P. Van Hove, a continué cet excellent ouvrage. Les livres qu'ils ont traduits sont, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, Tobie, Judith, Esther, Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse et l'Ecclésiastique; en tout 21 vol. in-8°, Anvers, 1744 et années suivantes.

(1) Nous croyons devoir prévenir le lecteur que les traductions faites par les protestants renferment en général des erreurs plus ou moins graves; plusieurs de celles qui ont été publiées par des catholiques en Allemagne ne sont pas à l'abri de tout reproche; l'amour de la nouveauté leur a fait quelquefois embrasser légèrement des interprétations trop hardies.

§ VI. *Des versions anglaises.*

1. Jean de Trévisa passe pour le premier traducteur de la Bible en anglais. On prétend qu'il termina sa traduction en 1357. Dans tous les cas, elle n'a jamais été imprimée.

2. Vers l'an 1378, Jean Wiclif ou Wicliffe (Wicleff) traduisit de la Vulgate l'Ancien et le Nouveau Testament, qui sont restés longtemps inédits; car c'est en 1731 seulement que Jean Lewis publia à Londres, in-folio, le Nouveau Testament, dont Henri Hervey Baber donna, en 1810, une seconde édition in-4°.

3. La première traduction anglaise de la Bible entière a été faite sur le latin et l'allemand par William Tyndale, qui a traduit le Nouveau Testament, et Myle Coverdale, traducteur de l'Ancien. Elle a paru d'abord à Londres, en 1535, puis sous le nom de Thomas Matthieu, en 1537, avec très-peu de changements. Quant à l'édition de 1541, donnée par l'ordre du roi Henri VIII, elle avait été revue et corrigée par deux évêques, Cutbert Tonstal, et Nicolas Heath. Cependant, l'année suivante, elle fut défendue par arrêt du Parlement et par ordonnance royale; en sorte que pendant tout le reste du règne d'Henri VIII, il n'y eut en Angleterre aucune version de l'Ecriture en langue vulgaire, autorisée et approuvée publiquement. Mais dès qu'Edouard fut monté sur le trône, Thomas Cranmer donna ses soins à une nouvelle édition de la Bible de Tonstal et de Heath, et il y mit une préface de sa composition. Cette nouvelle édition parut à Londres en 1539.

4. Sans parler de la Bible de 1561, composée par plusieurs anglais exilés à Genève, sous la reine Marie, on en imprima une à Londres, en 1568, sous le titre de *La sainte Bible* (*The holie Bible*), qu'on appela aussi la *Bible d'Evêque* (*Bishop's Bible*), parce que parmi les personnes qui y avaient travaillé, se trouvaient huit évêques; et encore la *Grande Bible anglaise* (*Great English Bible*), à cause de son format, qui était un très-grand in-fol. On la réimprima l'année suivante en grand in-8°, pour l'usage des particuliers; mais, en 1572, on la publia de nouveau, grand in-fol. avec des corrections, des changements et des prolégomènes. Comme l'archevêque Matthieu Parker avait été le principal collaborateur, on donna son nom à cette nouvelle Bible.

5. Comme sous Jacques I[er], beaucoup d'objections furent faites contre la Bible de Parker. Ce prince chargea André, évêque de Winton, Overal, évêque de Norwich, et quarante-sept autres théologiens des plus distingués, de donner tous leurs soins à une nouvelle édition (1). C'est le tra-

(1) Voy. Horne, *An Introd.* vol. II. *Part.* II, *pag.* 76. *Eighth. edit.* D. Calmet, *Dict. de la Bible, t.* I, *pag.* 346. *Paris* 1730. J. Macknight, A new literal translation from the original greek of all the apostolical Epistles, etc. 2[e] ed. vol. I, p. 25, 26.

vail de ces théologiens qui fut publié en 1611, in-fol. sous le titre de : *The holy Bible, conteyning the Old Testament and the New : Newly translated out of the Original tongues et with the former Translations diligently compared and reuised by his Majestie's speciall Cõmandement. Imprinted at London by Robert Barker, Printer to the King's most Excellent Maiestie.* Cette édition, appelée communément la *Bible du roi Jacques* (King. *James's Bible*), et la seule autorisée dans l'Eglise anglicane a servi de base à toutes celles qui ont été données depuis, sous diverses formes. Or, il faut en convenir, à part les erreurs propres au protestantisme et quelques autres inévitables pour des théologiens qui n'étaient pas suffisamment versés dans toutes les parties de la science biblique, la Bible anglaise mérite de grands éloges, surtout quand on la compare à celles que le rationalisme a produites dans ces derniers temps.

6. La première Bible anglaise à l'usage des catholiques est celle qui a été imprimée à Douay, en 1609 et 1610, en 2 vol. in-4°, et à Paris, en 1635. Elle ne contient que l'Ancien Testament; elle a été traduite sur la Vulgate, par des théologiens de Douay, qui l'ont enrichie d'excellentes notes. Le Nouveau Testament avait été déjà publié à Reims en 1582, in-4°, également accompagnée de notes composées par d'habiles théologiens anglais et rémois. Quoi qu'aient pu dire les Anglicans de cette Bible, la traduction est très-fidèle et très-exacte; et si quelques passages offrent un certain vague et quelque obscurité, c'est précisément parce que les traducteurs ont craint qu'en s'écartant de la lettre du texte, ils ne rendraient pas fidèlement la vraie pensée de l'écrivain sacré; attendu que saint Jérôme lui-même, par ce même motif sans doute, n'a pas cherché à tout éclaircir. La Bible anglaise a été réimprimée depuis, plusieurs fois et en divers lieux, avec des approbations épiscopales; mais (il faut bien le remarquer, puisque plusieurs écrivains ont dit à tort le contraire) le Saint-Siége ne l'a jamais approuvée.

§ VII. *Des versions polonaises.*

1. Outre la version polonaise qu'on dit avoir été composée par Hedvige, femme de Jagellon, roi de Lithuanie, qui embrassa le christianisme en 1390, et celle qu'on attribue à André de Jassovitz (1455), mais qui est restée inédite aussi bien que la précédente, il en est trois autres dont nous dirons un mot. La première a été faite pour les catholiques par quelques théologiens polonais, et à laquelle travailla surtout le P. Wuijek, jésuite, et qui a été honorée de deux brefs, l'un de Grégoire XIII et l'autre de Clément VIII. Elle a été imprimée plusieurs fois et en divers endroits, notamment à Cracovie, en 1561, 1577, 1599, 1619. La deuxième, œuvre des Sociniens, parut à Brzestia, l'an 1563, et fut réimprimée à Zaslau, en 1572. Enfin la troisième est celle qui a été faite

sur les textes hébreu et grec pour l'usage des protestants. Cette dernière version, publiée d'abord en 1596, fut réimprimée en 1632.

§ VIII. *Des versions françaises.*

1. La plus ancienne traduction française de la Bible dont on ait une connaissance certaine, est celle de Pierre de Vaux, chef des hérétiques vaudois, qui vivait vers l'an 1160. On ne sait s'il en existe encore quelques exemplaires enfouis dans les anciennes bibliothèques.

2. Vers l'an 1294, Guyard des Moulins, prêtre, fit une traduction qui fut imprimée à Paris en 1488, 2 vol. in-folio.

3. En 1566 parut à Paris la sainte Bible, traduite en français avec des notes marginales, par René Benoît. Cette Bible fut censurée par la faculté de théologie de Paris en 1567, et Grégoire XIII approuva la censure des docteurs dans un bref du 3 octobre 1575. René Benoît, qui fit sa traduction sur celle de Calvin, y laissa en effet plusieurs taches de calvinisme.

4. Une version française plus récente est celle de le Maistre, prêtre de Port-Royal, plus connu sous le nom de Sacy, faite sur la Vulgate; Paris, 1612, 32 vol. in-8°, avec des explications du sens spirituel et littéral tirées des saints pères, dont la plus grande partie sont de du Fossé, Huré et le Tourneux. Une nouvelle édition de cette version, corrigée par Beaubrun, parut à Paris en 1717, 3 vol. in-fol.; on y a ajouté un quatrième volume contenant les livres apocryphes de l'Ancien Testament, les écrits des temps apostoliques, les préfaces de saint Jérôme, les dissertations sur les Ecritures, etc. Il y a eu encore plusieurs autres éditions de cette époque. Les noms de du Fossé, de Huré et de le Tourneux suffisent pour avertir qu'il faut lire avec précaution ces explications de la Bible de Sacy, qui en plus d'un endroit favorisent en effet les erreurs de Jansénius. Quant à la traduction, c'est généralement une paraphrase: dans une multitude de passages, l'auteur semble même affecter de s'écarter de la lettre, sans qu'il y ait le plus léger motif qui puisse l'y obliger. De là vient que quand on compare son œuvre avec la Vulgate, on ne comprend pas toujours quel rapport il peut y avoir entre l'une et l'autre. De là vient aussi que si cette traduction se recommande par une grande pureté et une certaine élégance de style, elle ne laisse pas même apercevoir qu'elle soit la représentation d'un texte qui a conservé dans tout leur naturel les couleurs si vives et si tranchées de la composition orientale dont il émane. Bossuet lui fait un reproche analogue, quand en la désignant sous le nom de Mons, parce qu'elle avait paru dans cette ville, il écrit au maréchal de Bellefonds : « Si la version de Mons a quelque chose de blamâble, c'est principalement qu'elle affecte trop de politesse et qu'elle veut faire trouver dans la traduction un agrément que le Saint-

Esprit a dédaigné dans l'original... Elle aurait eu quelque chose de plus vénérable et de plus conforme à la gravité de l'original, si on l'avait faite un peu plus simple, et si les traducteurs eussent moins mêlé leur industrie et l'élégance naturelle de leur esprit à la parole de Dieu.»

La version de Sacy, revue dans quelques parties, fut employée, avec le texte latin de la Vulgate, par D. Calmet, dans ses commentaires sur le sens littéral des Ecritures; Paris, 1707-1716, 24 vol. in-4°. On ne saurait douter du mérite de cet ouvrage. D. Calmet y fait preuve d'une vaste érudition. Les critiques d'Allemagne, il est vrai, paraissent en faire peu de cas; cependant plusieurs d'entre eux en font grand usage, sans le nommer; Rosenmüller surtout copie quelquefois dans ses scholies de longs passages qu'il se borne à traduire en latin. Malgré notre estime pour le savoir de D. Calmet, nous ne craignons pas d'avouer qu'il n'a pas toujours su assez bien profiter des ressources que lui offraient ses connaissances variées. Les réponses qu'il fait à des difficultés qu'il se proposait à lui-même ne sont pas toujours solides et convaincantes.

Rondet a donné, en 1748-1750, un abrégé des commentaires de Calmet, en 14 vol. in-4°, intitulé : *Sainte Bible en latin et en français, avec des notes, des préfaces et des dissertations.* On désigne généralement cet ouvrage sous le nom de *Bible de l'abbé de Vence,* quoiqu'il n'y ait de ce dernier que quelques dissertations. On y a conservé en totalité les dissertations et les préfaces de D. Calmet, mais de temps en temps revues, corrigées et augmentées. Les commentaires seuls sont réduits en notes très-courtes qui accompagnent la paraphrase française du père de Carrières. Rondet a donné une nouvelle édition de cette Bible, revue et même augmentée, en 17 vol. in-4°, Avignon, 1763-1773. Il y a eu depuis plusieurs autres éditions de cette Bible dite de Vence; la dernière a été donnée par M. Drach, rabbin converti, qui l'a enrichie de notes, dont plusieurs, tirées des traditions juives, jettent un grand jour sur des passages obscurs de l'Ecriture. Cette édition offre cela de particulier, que les premiers volumes seulement contiennent la paraphrase du père de Carrières. Nous ne saurions approuver l'éditeur de n'avoir pas suivi en cela une marche uniforme dans tout l'ouvrage.

5. Après la version de Sacy vient la version, ou plutôt la paraphrase française du père de Carrières, de l'Oratoire. C'est un commentaire littéral de la Bible, inséré dans le texte même de la version de Sacy, avec le texte latin en marge. Nous répéterons volontiers ici ce que nous avons déjà dit ailleurs sur le travail du père de Carrières : « On convient assez généralement que la traduction du révérend père de Carrières mérite des éloges par sa fidélité et son exactitude, et que la courte paraphrase qui l'accompagne a l'avantage d'éclaircir les obscurités du texte sans altérer le sens. Il est vrai qu'on s'est plaint que cette paraphrase

nuisait souvent à la noble simplicité de l'Ecriture, et que d'autres fois elle ajoutait aux événements racontés dans la Bible des circonstances qui n'ont aucun fondement. Mais tout en convenant de la vérité et de la justesse de ce reproche, nous dirons que cet inconvénient est de peu d'importance, si on compare l'utilité générale de cette paraphrase. D'ailleurs, si on remarque avec attention les endroits où elle semble donner au texte une étendue de sens qu'il n'a pas, on ne manquera pas de découvrir que dans presque tous ces endroits l'expression matérielle du texte laisse quelque chose à désirer pour obtenir un sens complet, et qu'on ne peut suppléer à ce défaut qu'en ajoutant ce qu'on croit y manquer. Or on ne peut combler ce vide, remplir cette lacune, que par des suppositions hypothétiques; et comme le champ des hypothèses n'a presque pas de bornes ni de limites, chacun peut y recueillir celle qu'il croit la plus naturelle, sauf à la critique à exercer son droit d'éloge ou de blâme sur le choix qui aura été fait. Ainsi, le révérend père de Carrières a cela de commun avec tous les interprètes qui veulent chercher à ajouter au texte ce qui lui manque pour être intelligible (1). » Depuis que cet ouvrage a paru, il s'en est fait un grand nombre d'éditions; mais dans ces derniers temps on a eu l'heureuse idée de joindre au travail du père de Carrières les commentaires de Ménochius, ce qui lui donne un nouveau degré d'utilité pour les ecclésiastiques et même pour les simples fidèles qui entendent le latin. De cette manière, en effet, le sens des versets étant déjà déterminé et lié avec ce qui précède et ce qui suit par la paraphrase de Carrières, trouve dans les commentaires de Ménochius de nouveaux éclaircissements et de nouveaux développements qui sont souvent indispensables. Bien plus, il est un certain nombre de passages qui ont échappé au premier, et que ce dernier n'a pas manqué d'expliquer; comme aussi Carrières à son tour donne l'intelligence de mots ou de versets sur lesquels Ménochius a gardé le silence. En un mot, ces deux ouvrages se prêtent un mutuel appui. Nous devons informer le lecteur que dans les éditions de Besançon, dont nous parlons ici, on a fait usage du Ménochius du P. Tournemine, c'est-à-dire du Ménochius accompagné de quelques traités du P. Tournemine, importants pour l'intelligence de nos livres saints.

6. On peut placer ici la version de le Gros, dite *Bible de Cologne;* elle a paru pour la première fois en 1739 à Cologne, en un volume. Quoique le titre portât qu'elle avait été *traduite sur les textes originaux,* elle n'offrait qu'un mélange de deux traductions différentes; car une partie seulement des livres saints y avait été traduite sur les textes primitifs avec les différences de la Vulgate; et l'autre sur la Vulgate avec les différences de ces mêmes textes. Cette traduction n'est au fond que

(1) *La sainte Bible en latin et en français,* etc. *préface, p.* 5.-6. Paris, 1834.

celle de Sacy, avec quelques changements et de courtes notes insérées dans le texte pour en faciliter l'intelligence; mais ces notes sont dispensées avec beaucoup plus de sobriété et de critique que dans la Bible du père de Carrières. En 1753 parut à Cologne une nouvelle édition, dans laquelle toutes les parties de la Bible sont réellement traduites sur les textes originaux avec les différences de la Vulgate. Elle renferme beaucoup d'additions, et forme 5 vol in-18. Nous sommes éloigné d'approuver tous ces changements, et sous plus d'un rapport nous préférons la première édition, surtout celle qui a été publiée en 1819, à Paris, en 1 vol. grand in-8°, chez le libraire Th. Desoer. A part les erreurs qui tiennent à la doctrine de Jansénius, et qui se trouvent surtout dans le Nouveau Testament, la traduction de le Gros est, sans contredit, la meilleure que nous possédions dans notre langue, tant sous le rapport du style que sous celui de la fidélité.

7. Charles Chais, pasteur de l'Eglise protestante à la Haye, a publié, en 1742-1777, *La sainte Bible avec un commentaire littéral composé de notes choisies et tirées de divers auteurs anglais*. Chais n'a publié lui-même que 6 vol. in-4°, contenant la Genèse et les livres suivants jusqu'au IIe (IVe selon la Vulgate) des Rois inclusivement; les Paralipomènes et plusieurs autres livres historiques, qu'il avait laissés manuscrits, ont été imprimés après sa mort. La traduction est celle de David Martin. Chais n'y a rien changé, seulement il en fait remarquer assez souvent les fautes dans ses notes. Les dissertations, les préfaces et les notes montrent dans Chais un homme érudit et judicieux; et si on excepte quelques endroits où se manifestent les préjugés du protestantisme, cet ouvrage peut être très-utile aux personnes qui se livrent à l'étude de nos livres saints.

8. M. de Genoude a publié plusieurs éditions de la Bible : les unes ne présentent qu'une traduction française, les autres sont accompagnées de courtes notes et de dissertations. Ces différentes éditions pèchent beaucoup sous le rapport de la critique. Tout juge impartial et qui connaît suffisamment la matière ne pourra s'empêcher de reconnaître que les traductions fourmillent de faux sens; que complètement étranger aux langues de la Bible, l'auteur prend souvent le change en rapportant à l'hébreu, par exemple, un sens qui est celui du grec des Septante ou du latin de la Vulgate, *et vice versâ;* que non moins étranger aux matières bibliques, il a tiré un assez mauvais parti des matériaux précieux qui lui sont tombés entre les mains; qu'enfin, un certain nombre de passages rendus en un style élégant ne sauraient contre-balancer, dans un ouvrage aussi important que la Bible, les défauts graves et nombreux qui déparent les traductions de M. de Genoude (1).

(1) Voilà à peu près ce que nous avons dit en 1839. Depuis cette époque plu-

9. *La Bible, traduction nouvelle avec l'hébreu en regard, accompagné des points-voyelles et des accents toniques* (נגינות), *avec des notes philologiques, géographiques et littéraires, et les variantes de la version des Septante et du texte samaritain :* tel est le titre de l'ouvrage qu'a publié M. le rabbin S. Cahen. Nous n'en dirons que peu de chose, parce qu'il en a été rendu un compte assez détaillé dans le *Journal Asiatique*, numéros de septembre 1833 et 1836, et dans un opuscule qui a paru à Paris en 1835, sous le titre de : *Quelques mots sur la traduction nouvelle de la Bible, par S. Cahen, etc.*, par l'abbé J. M. B... Quand on examine cet ouvrage sous le rapport littéraire, on rencontre, parmi les bonnes choses qu'il renferme, des vices majeurs. D'abord la traduction est en grande partie bizarre et même tout à fait burlesque. Souvent l'auteur s'attache si servilement à rendre les mots du texte, que sa version n'offre aucun sens à l'esprit ; ce qui se remarque surtout dans les passages où la phrase hébraïque s'éloigne le plus du génie de nos langues occidentales. Nous dirons aussi que les contre-sens n'y sont pas rares, même dans des endroits qui n'offrent pourtant point de difficulté sérieuse à un hébraïsant. On doit cependant reconnaître que le nouveau traducteur a rendu infiniment mieux que ses devanciers une multitude de passages, Il est fâcheux que dans ses notes, qui sont assez souvent instructives, M. Cahen fasse par fois le théologien ; car presque toutes les fois qu'il le fait, il énonce ou il cite, sans rien y opposer, des principes qui tendent à ruiner l'authenticité et la divine inspiration de la Bible. On remarque qu'un certain nombre de notes se trouvent en opposition avec la traduction. Dans plusieurs des dissertations qui ne sont pas de lui, mais qu'il a jointes à sa traduction comme supplément, de faux jugements sont portés sur différents points qui concernent les chrétiens et surtout les catholiques.

10. Le père Amelotte a publié une traduction du Nouveau Testament en français avec des notes, 3 vol. in-8°, en 1666-1670. Cette version, souvent réimprimée depuis, est généralement fidèle, mais d'un style peu élégant, quelquefois même incorrect.

11. Un nouveau Testament français, communément appelé *Nouveau Testament de Mons*, et imprimé en 1665, eut pour premier auteur

sieurs nouvelles éditions de la Bible ont été publiées par M. de Genoude; le temps ne nous ayant point permis de les examiner par nous-même, nous avons prié plusieurs ecclésiastiques instruits de le faire à notre place ; leur jugement, qui n'a point été plus favorable que le nôtre, se trouve confirmé par un écrivain que nous louerions avec plaisir, s'il nous avait prodigué lui-même moins d'éloges, et qui, après avoir parlé de quelques Bibles françaises, ajoute : *Cæteras versiones gallicas præteriri posse putamus, etiam illam quam nuper edidit* de Genoude, *quæ elegantia quidem, at nullo modo fidelitate commendari videtur.* (Introductio in libros sacros V. et N. Testamenti, etc. Mechliniæ, 1842. Cum approbatione.)

Ant. le Maistre, et fut ensuite revu par Ant. Arnaud et le Maistre, et fut ensuite revu par Ant. Arnaud et le Maistre de Sacy; mais les principaux auteurs du *Nouveau Testament de Mons*, tel que nous l'avons aujourd'hui, sont Ant. Arnaud, Pierre Nicole et Claude de Sainte-Marie. Cette version fut condamnée, en 1668, par le pape Clément IX, et en 1679 par Innocent XI. Elle a été souvent réimprimée avec des changements et des corrections, surtout dans les endroits qui en avaient provoqué la condamnation. Le texte français qui accompagne les réflexions du père Quesnel est en grande partie extrait du *Nouveau Testament de Mons*.

12. *Le Nouveau Testament, traduit en français, selon la Vulgate*, 2 vol. in-12, Paris, 1697-1703, par le père Bouhours. Deux autres jésuites, les pères Letellier et Besnier, l'avaient aidé dans cette traduction, à laquelle on reproche un peu d'obscurité. Le père Lallemant l'a adoptée dans ses *Réflexions sur le Nouveau Testament*, Paris, 1713-1725, 12 vol. in-12.

13. Une traduction française du Nouveau Testament avec des remarques littéraires et critiques, par Richard Simon, Trévoux, 1702, 4 vol. in-8°. Elle fut condamnée par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et par Bossuet. Il faut remarquer que, quoique cette version soit en effet répréhensible sur bien des points, elle a été jugée dans quelques passages avec beaucoup trop de sévérité par le grand évêque de Meaux, qui, s'il faut en juger par des principes admis par les théologiens les plus sévères et les critiques les plus habiles, est allé au delà du vrai dans plusieurs parties de sa censure.

Le Nouveau Testament de Sacy, imprimé à Paris en 1824, par la Société Biblique, et qui est annoncé comme conforme au texte de l'édition publiée à Paris en 1759, n'est pas exempt de reproches; on y trouve en plusieurs endroits les mêmes fautes qui ont été condamnées dans le Nouveau Testament de Mons.

14. Nous terminerons ce paragraphe par quelques mots sur le *Nouveau Testament avec des notes morales*, par François-Philippe Mésenguy. Cet écrivain, tout le monde le sait, se montra chaud partisan de certaines doctrines condamnées par l'Eglise. Mais ce tort, quelque grave qu'il soit, ne saurait nous empêcher de rendre à son ouvrage la justice qu'il mérite. Généralement plus simple, plus littérale, mais en même temps plus élégante que celle de Sacy, sa traduction est, sans contredit, sous le rapport de la pureté et de l'élégance du style, la meilleure que nous possédions dans notre langue. Quant aux notes, elles sont généralement très-instructives. On les trouve copiées dans la grande Bible de M. de Genoude.

La traduction de Mésenguy a servi de modèle à celle qu'a fait des quatre Evangiles M. l'abbé Dassance, vicaire général de Montpellier, et qui a été publiée à Paris en 1836, 2 vol. grand in-8°, et en 1851, un

vol. in-18 qui comprend tout le N. T. Cependant bien que M. Dassance soit dans beaucoup de passages plus littéral encore que Mésenguy, et que sans manquer de pureté et d'élégance, son style conserve une couleur plus originale et plus biblique, l'ensemble de sa traduction n'offre guère qu'une paraphrase plus libre encore que celle de Sacy, outre qu'en beaucoup d'endroits elle ne rend que fort imparfaitement le sens de la Vulgate (1).

APPENDICE A L'ARTICLE II.

Nous ne saurions nous dispenser, après avoir fait connaître les principales versions en langue vulgaire, de signaler et de réfuter les erreurs où sont tombés les protestants et les jansénistes par rapport à l'usage de ces versions. Ils ont prétendu : 1° que les Ecritures devaient toujours être lues au peuple en langue vulgaire, même dans la célébration de la liturgie ; 2° que la lecture de l'Ecriture sainte était non-seulement utile, mais absolument nécessaire à tout le monde, même aux femmes ; 3° qu'elle devait être permise indifféremment à tous ; 4° enfin, que les pasteurs de l'Eglise n'avaient absolument aucun droit de défendre cette lecture. Ces prétentions sont autant d'erreurs qui se trouvent pleinement réfutées dans les propositions suivantes (2).

PREMIÈRE PROPOSITION.

L'Eglise n'est point obligée de lire les Ecritures en langue vulgaire.

1. Il est constant qu'au temps de Jésus-Christ et des apôtres les Juifs célébraient leurs offices publics en hébreu, langue qui n'était pas alors vulgaire. Cependant Jésus-Christ et les apôtres n'ont jamas condamné cet usage : de quel droit voudrions-nous donc le condamner nous-mêmes?

2. Si l'Eglise était réellement obligée de lire aux peuples les Ecritures

(1) Outre les versions de l'Ancien et du Nouveau Testament, on en a fait un certain nombre sur des livres détachés de la Bible ; nous en parlerons dans l'Introduction particulière à chacun de ses livres.

(2) On peut consulter sur cette matière Charles Mallet, docteur de Sorbonne, dans son *Traité de l'Ecriture sainte*, Rouen, 1669 ; et *Collectio quorumdam gravium authorum, qui ex professo, vel ex occasione sacræ Scripturæ, aut divinorum officiorum, in vulgarem linguam translationes, damnârunt. Unà cum decretis summi Pontificis et cleri Gallicani, ejusque Epistolis, Sorbonæ censuris, ac supremi Parisiensis senatûs placitis ; jussu ac mandato ejusdem cleri Gallicani edita, Lutetiæ Parisiorum*, 1661 ; mais surtout J. B. Malou, dans *La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire, jugée d'après l'Ecriture, la tradition et la saine raison ;* ouvrage dont nous avons déjà parlé plus haut, p. 42.

en langue vulgaire, les apôtres en fondant les églises auraient dû avoir soin que ces Ecritures fussent traduites dans les langues de tous les peuples qu'ils convertissaient à la foi; par conséquent il devrait y avoir eu, dès les premiers temps du christianisme, des versions de l'Ecriture dans une multitude d'idiomes différents; mais c'est un fait qui n'a aucun fondement dans l'histoire de l'Eglise primitive, et aucun critique n'oserait le maintenir.

3. Le peuple des campagnes n'entendait pas le latin en Afrique du temps de saint Augustin; cependant il n'y a jamais eu ni versions de l'Ecriture ni liturgies en langue punique.

4. L'Eglise occidentale, dès les premiers siècles, n'a jamais lu les Ecritures dans la liturgie qu'en latin, quoique depuis cette époque le latin ait cessé d'être vulgaire. Or, peut-on supposer qu'elle eût employé cette langue s'il y avait eu pour elle une obligation de faire l'office public en langue vulgaire?

5. Enfin si l'Eglise était obligée de lire aux fidèles l'Ecriture en langue vulgaire, elle serait par là même dans la nécessité de changer la langue de la liturgie à mesure que les langues varient. Or un pareil changement serait sujet à de très-graves inconvénients. Premièrement il y aurait une grande difficulté à traduire les livres liturgiques dans les langues de tous les peuples qui appartiennent à l'Eglise catholique, et de les changer à mesure que les langues varient. Secondement, il serait presque impossible que dans ces traductions et ces changements si fréquents on n'altérât pas les prières sacrées de la liturgie et les formes des sacrements. Troisièmement, cette diversité de langues employées dans l'office public empêcherait la communication des Eglises entre elles. Ainsi, par exemple, un prêtre français ne pourrait pas offrir le saint sacrifice dans les pays dont il n'entendrait pas le langage, puisque, selon les principes de nos adversaires, les simples fidèles eux-mêmes doivent comprendre la langue dans laquelle se fait l'exercice public du culte religieux, et que c'est principalement pour cette raison qu'ils imposent à l'Eglise l'obligation de lire les Ecritures en langue vulgaire. N'est-il pas plus naturel, au contraire, que puisque l'Eglise est catholique, c'est-à-dire répandue par toute la terre, puisqu'elle renferme dans son sein des hommes de toutes les langues du monde, elle adopte dans sa liturgie et dans tous ses offices la langue qui est la plus généralement connue, que tous les évêques et les prêtres ont obligation d'apprendre? Quatrièmement enfin, si les prêtres pouvaient célébrer la messe et les offices en langue vulgaire, ils négligeraient insensiblement le latin, et ne comprendraient plus la Vulgate, les écrits des pères et les conciles, dont la connaissance doit pourtant se perpétuer dans l'Eglise. Cinquièmement, il y a certaines langues qui sont si basses et si imparfaites, que loin d'exprimer avec assez de dignité la majesté de nos divins mystères,

elles les exposeraient plutôt à la dérision des peuples. On objecte, il est vrai, que si la liturgie se célébrait en langue vulgaire, le peuple, comprenant alors le sens des paroles de la messe, y assisterait avec plus de dévotion; mais il est facile de répondre : 1° que le peuple n'entendrait pas pour cela toutes les parties de la messe, soit parce qu'il y en a certaines que l'usage de toutes les églises demande qu'on récite à voix basse, soit parce que dans les grandes églises il serait impossible au célébrant de se faire entendre de tout le monde. De plus, le sens de ces prières est quelquefois si profond qu'il ne serait guère compris du vulgaire; 2° qu'on peut suppléer à ce défaut tant par les livres où se trouve l'ordinaire de la messe, que par les instructions des pasteurs : il n'est pas difficile de leur apprendre que la messe est le sacrifice du corps et du sang de JÉSUS-CHRIST. Or, il n'en faut pas davantage pour assister avec fruit à cet adorable sacrifice. On a souvent remarqué, surtout dans les pays où le protestantisme est dominant, que les catholiques assistent avec plus de dévotion à la messe, dont ils ne comprennent pas toutes les prières, que les protestants à leur service divin, quoiqu'il soit célébré en langue vulgaire. En voilà assurément assez pour prouver que la discipline de l'Eglise par rapport à la célébration de la liturgie en langue vulgaire est très-bien fondée, et que par conséquent Clément XI a eu raison de condamner cette quatre-vingt-sixième proposition de Quesnel : *Il est juste que les enfants de l'Eglise comprennent ce qu'elle fait et demande pour eux, et c'est une pratique contraire à celle des apôtres et à l'intention de Dieu, d'empêcher le simple peuple de joindre sa voix à celle de toute l'Eglise.* Cette proposition prise à la rigueur et dans le sens de l'auteur, va jusqu'à condamner l'usage de l'Eglise de célébrer la liturgie dans une langue inconnue au peuple, et d'en réciter quelques parties à voix basse. Or, n'est-ce pas se mettre sous le coup de l'anathème prononcé par le concile de Trente? « Si quis dixerit Romanæ Ecclesiæ ritum, quo submissâ voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse, aut linguâ tantùm vulgari celebrari debere, anathema sit (1). » C'est d'après cette doctrine que Quesnel avait voulu introduire en Hollande, où il s'était réfugié, l'usage de célébrer les offices en langue vulgaire, et que les prêtres jansénistes récitent à voix haute les paroles du canon de la messe, afin de ne pas enlever au simple peuple la consolation de joindre sa voix à celle de toute l'Eglise.

(1) Conc. Trid. *Sess.* XXII, *can.* 9.

DEUXIÈME PROPOSITION.

La lecture de l'Ecriture sainte n'est pas absolument nécessaire à tout le monde.

1. La lecture privée de l'Ecriture sainte est, à la vérité, necessaire aux pasteurs des âmes, puisqu'elle leur est recommandée par l'Ecriture elle-même et par les canons, mais on ne saurait prouver qu'elle est nécessaire à tous les simples fidèles. Les protestants et les jansénistes n'ont jamais pu apporter un seul texte de l'Ecriture où cette nécessité fût clairement énoncée. Quant à la tradition, non-seulement elle ne prescrit point une pareille obligation, mais elle nous enseigne une doctrine contraire. C'est ainsi que saint Irénée dit positivement que la tradition de l'Eglise sans les Ecritures pourrait suffire, et il apporte pour exemple plusieurs nations barbares de son temps qui avaient embrassé et qui pratiquaient l'Evangile sans aucune Ecriture (1). Tertullien affirme que c'est la foi qui sauve et non la lecture des Ecritures; que la connaissance du symbole doit l'emporter sur la curiosité des Ecritures; que de ne savoir rien au delà du symbole, c'est savoir tout (2). Clément d'Alexandrie assure que la foi s'apprend sans le secours des lettres (3), et saint Augustin enseigne expressément qu'un homme qui a la foi, l'espérance et la charité, n'a besoin des Ecritures que pour instruire les autres, et qu'avec ces vertus, plusieurs vivent dans la solitude sans le secours des livres (4).

2. Pourquoi, après tout, cette lecture serait-elle absolument nécessaire au simple fidèle? Serait-ce pour connaître les vérités de la foi? Mais il les apprend de la bouche de l'Eglise, qui se fait entendre dans les catéchismes et les prédications. Serait-ce pour croire? mais la foi doit être le fruit de la soumission aux vérités que l'Eglise lui enseigne, et non point de son examen. Serait-ce parce que l'Ecriture est la nourriture de l'âme? mais ce divin aliment nourrit bien plus sûrement l'âme chrétienne quand il lui est offert et préparé par l'Eglise, que quand elle le prend d'elle-même. Serait-ce enfin pour sanctifier le jour du Seigneur, comme dit le père Quesnel? Mais l'assistance au divin sacrifice et aux instructions chrétiennes, la participation aux sacrements et les autres œuvres de piété, qui sont toujours à la disposition des fidèles, suffisent pour remplir dignement ce devoir sacré.

(1) Iræneus, *Adv. hæres. l.* III. *c.* IV.
(2) Tertul. *De præscriptionibus*, *c.* XIV.
(3) Clem. Alex. *Pædagog. l.* III, *c* XI.
(4) Aug. *De doctr. christ. l.* I, *c.* XXXIX.

TROISIÈME PROPOSITION.

La lecture de l'Ecriture sainte ne doit pas être permise à tout le monde indistinctement.

Les écrivains sacrés et les pères de l'Eglise nous avertissent du danger qu'il y aurait à mettre la Bible dans toutes les mains indistinctement, et la raison aussi bien que l'expérience viennent à l'appui de ces autorités.

1. L'apôtre saint Pierre nous apprend que les hommes ignorants et d'une foi chancelante entendaient mal les Epîtres de saint Paul, et causaient ainsi leur propre ruine : « In quibus sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti et instabiles depravant sicut et cæteras Scripturas, ad suam perniciem (1). »

2. C'est aussi ce que nous ont enseigné Origène, saint Ambroise, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Grégoire le Grand, en nous faisant remarquer qu'il y a dans les Ecritures beaucoup de choses qui, bien loin d'édifier certains lecteurs, les scandaliseraient (2).

3. La raison elle-même nous apprend que puisque la lecture de la Bible n'est pas absolument nécessaire aux simples fidèles pour faire leur salut, comme nous l'avons démontré dans la proposition précédente, il ne faut donc pas la leur permettre lorsqu'elle pourrait leur être nuisible. Or cela arrive dans plus d'une circonstance : et d'abord il y aurait le plus grand danger à mettre une Bible entière entre les mains de jeunes personnes, parce qu'elles y trouveraient infailliblement bien des choses qui mettraient leur vertu à de fortes épreuves. Aussi les Juifs avaient-ils soin d'interdire la lecture d'une partie des livres saints aux jeunes gens. « C'est la coutume parmi les Hébreux, dit Origène, que les docteurs et les sages donnent à lire aux enfants tous les livres de l'Ecriture, et même ceux qui contiennent leurs traditions, mais que l'on réserve pour un âge plus avancé le commencement de la Genèse, le commencement et la fin d'Ezéchiel et le Cantique des cantiques (3). » Or, saint Jérôme détermine cet âge à trente ans, et saint Grégoire de Nazianze à vingt-cinq. Après cela, reste-t-il encore quelque prétexte légitime de confier la Bible à la jeunesse? Le danger signalé par les anciens Juifs n'est-il pas le même aujourd'hui, et n'avons-nous pas les mêmes raisons d'être aussi sévères qu'eux dans une matière aussi importante?

(1) *Petr.* III, 16.

(2) Origen. *Homil.* XXVII *in Numeros.* Ambr. *In Lucam l.* IV, *n.* 26. Basil. *Epist.* I *ad Chilonem monachum ;* Greg. Nazianz. *Orat.* I, *n.* 81. Hieron. *Epist. ad Paulinum,* et *in cap.* V. *Epist. ad Galatas.* Greg. Magn. *l.* XVII *Moralium, cap.* XIV.

(3) Orig. *Homil.* I *in Cantic.*

Mais ce n'est pas seulement à l'enfance que la lecture de la Bible peut être nuisible; elle offre encore souvent des dangers, quoique d'une autre nature, à l'âge mûr et même à la vieillesse. On peut, en effet, à tout âge être chrétien, soumis aux lois de Dieu et de l'Eglise, sans pour cela être à l'abri de bien des tentations dangereuses en matière de religion. Si l'on n'est pas suffisamment instruit, si l'on n'a qu'une foi chancelante, ne court-on pas les plus grands risques de causer soi-même sa propre ruine, en voulant lire un livre dans lequel on rencontrera continuellement des choses dont on ne comprendra pas le véritable sens, et qui par là même choqueront et scandaliseront cette foi chancelante et peu éclairée? Nous pourrions, nous en particulier, citer plusieurs exemples de chrétiens qui, se disant soumis en tous points à l'Eglise, tiennent de tout leur cœur à des erreurs graves, parce que des textes de l'Ecriture qu'ils ne comprennent pas, et qu'ils ne sauraient comprendre sans des études préliminaires sur l'interprétation biblique, semblent les justifier. Pour nous borner à un seul, nous dirons que nous avons dû redresser, dans cette même classe de fidèles, une personne qu'un passage du Nouveau Testament mal compris avait non-seulement scandalisée, mais même jetée dans une perplexité cruelle.

4. La raison nous enseigne encore que lorsqu'on n'apporte pas à la lecture de l'Ecriture la foi, l'humilité, la soumission, la pureté d'intention, cette lecture, loin d'être profitable, devient très-nuisible à tous ceux qui la font sans ces dispositions. Or, l'expérience de tous les jours ne prouve-t-elle pas qu'un grand nombre de personnes, par exemple, ne demandent aujourd'hui à lire la Bible que par un pur esprit de curiosité, pour voir s'ils ne la trouveront point en opposition avec les sciences naturelles? C'est donc profaner nos livres saints que de les abandonner à des mains si peu dignes de les toucher? C'est donc livrer l'arche sainte aux impurs Philistins, et jeter la perle précieuse sous les pas de vils animaux. Quel fruit pourra porter cette semence si pure et si sainte dans une terre si mal préparée? Nul autre que le scandale ou l'hérésie. L'histoire de l'Eglise nous apprend en effet que la plupart des hérésies viennent d'une lecture des livres saints faite dans des dispositions contraires à l'esprit d'humilité et à la pureté d'intention.

5. Mais les ministres protestants eux-mêmes confirment par leurs aveux la vérité de nos assertions. En effet, M. Boucher entre autres, après avoir reconnu que la lecture de la Bible ne préserve pas d'erreur ceux qui la font *sans attention, sans docilité, sans prière,* ajoute : « On ne peut exiger qu'une lecture quelconque de la Bible inculque forcément la vérité; que le *moqueur,* par exemple, qui cherche dans la Bible un texte à ses plaisanteries, le *libertin,* qui s'est imaginé y entrevoir l'excuse de ses vices, l'*orgueilleux* qui veut par son moyen alimenter un besoin de distinction et de supériorité, y puisent une saine orthodoxie. »

M. Oster rend plus difficile encore les conditions voulues pour la lecture de la Bible; car il exige absolument que l'on ait étudié l'Ancien Testament tout entier avant de lire l'Epître aux Hébreux. « Le contenu de cette Epître, dit-il, est complètement inintelligible sans *une connaissance étendue de toutes les parties de l'Ancien Testament* (1). » Ainsi tombe d'elle-même l'objection fondamentale des anciens protestants, que la *parole de Dieu,* selon le témoignage de l'Ecriture même, étant *une lampe pour notre pied, et une lumière pour notre sentier,* l'ignorance ne peut être pour personne un obstacle réel à la lecture de la Bible; puisque les ministres modernes qui ont autant d'autorité que les anciens, déclarent formellement que cette lampe et cette lumière, quoique très-brillantes d'elles-mêmes, ne sauraient cependant éclairer le lecteur de la Bible qui n'a pas l'esprit de prière, la pratique de la vertu, l'attention aux choses de Dieu, la docilité, un esprit sérieux, l'horreur du vice, l'humilité, et, s'il s'agit de l'Epître aux Hébreux, une connaissance étendue de toutes les parties de l'Ancien Testament. Ces habiles ministres ont parfaitement compris qu'il en est des yeux de l'esprit comme des yeux du corps; mille causes différentes peuvent les empêcher de percevoir les objets comme il faut, le premier effet de toute passion, de tout intérêt personnel, étant de les aveugler. Aussi ne voit-on pas de législateur donner à son peuple un code de lois, même le plus clair et le plus précis, sans établir à côté un tribunal ou toute autre autorité permanente, pour en déterminer le vrai sens dans les cas si nombreux, où l'intérêt privé ne manque jamais de donner les plus fausses interprétations.

De l'exposé que nous venons de faire, il résulte clairement que les écrivains sacrés, les docteurs de l'Eglise, la raison et l'expérience, proclament d'une voix unanime la fausseté de ces propositions du père Quesnel : 1° *La lecture de l'Ecriture est pour tous*; 2° *Il est utile et nécessaire en tout temps, en tout lieu et à toutes sortes de personnes, d'étudier et de connaître l'esprit, la piété et les mystères de la sainte Ecriture;* 3° *Le jour du dimanche doit être sanctifié par des lectures de piété et surtout par la lecture des saintes Ecritures*; *c'est faire tort à un chrétien que de le détourner de cette lecture;* 4° *C'est une illusion que de se persuader que la religion ne doive pas être communiquée aux femmes par la lecture des saintes Ecritures;* 5° *L'obscurité de la parole de Dieu n'est pas une raison suffisante pour dispenser les laïques de la lire* (2).

Les jansénistes insistent beaucoup sur ce que les saints pères exhortent

(1) Voy. J. B. Malou, *La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire, Tom.* II. *pag.* 243; ouvrage auquel nous avons emprunté ce passage.

(2) Dans la condamnation de Clément XI ces propositions sont marquées des numéros 80, 79, 82, 83, 81.

toutes sortes de personnes à lire les Ecritures; mais les personnes et les temps étaient bien différents. Ceux que saint Chrysostome exhortait à lire les saintes Ecritures étaient des gens instruits, dociles, et qui reconnaissaient l'autorité des pasteurs. Or il pouvait être très-utile à de pareilles personnes de relire, une fois rentrées chez elles, ce qu'on leur avait expliqué à l'église, afin de s'inculquer dans l'esprit les explications qu'elles avaient entendues de la bouche des pasteurs. On conçoit que dans ce cas la lecture de la Bible puisse non-seulement n'être pas nuisible, mais au contraire produire d'heureux fruits (1). D'ailleurs les pères exhortent pareillement tout le monde à recevoir l'eucharistie; en conclura-t-on que ceux-mêmes qui n'ont pas les dispositions doivent en approcher? Ainsi, pour que nos adversaires pussent se prévaloir de l'autorité des pères, il faudrait qu'ils prouvassent que ces saints docteurs ont exhorté à lire les Ecritures ceux-mêmes qui n'apportaient à cette lecture qu'un sentiment d'orgueil et qu'un esprit d'indocilité à la voix des premiers pasteurs, et qui, comme ceux dont parle saint Pierre, en corrompaient le sens pour la ruine de leurs âmes.

QUATRIÈME PROPOSITION.

Les pasteurs de l'Eglise ont le droit d'interdire la lecture des saintes Ecritures.

1. Cette proposition est une conséquence de la vérité que nous venons d'établir; car il appartient évidemment aux pasteurs de l'Eglise d'interdire aux fidèles qui leur sont confiés ce qui peut leur être nuisible : or, comme nous avons démontré que la lecture des Ecritures peut, dans certaines circonstances, être nuisible à quelques particuliers qui n'y apporteraient pas les dispositions convenables; il suit de là que les pasteurs de l'Eglise peuvent l'interdire à ces particuliers, ou du moins régler qu'aucune personne ne doit faire cette lecture sans que son pasteur n'ait jugé qu'elle ne peut point lui être préjudiciable.

2. La Synagogue a usé de ce pouvoir, en interdisant la lecture des premiers chapitres de la Genèse, d'Ezéchiel et du Cantique des cantiques, aux personnes qui n'avaient pas atteint un certain âge. Saint Grégoire de Nazianze a loué cette pratique des Juifs, et a souhaité de la voir établie dans l'Eglise. Sur quel motif pourrait-on donc refuser ce droit aux pasteurs de l'Eglise chrétienne? Nous ne trouvons pas, à la vérité, une semblable défense dans les Canons de l'Eglise primitive; mais les pères ont suffisamment établi les principes de cette défense,

(1) Voyez R. Simon, *Histoire critique du V. T. l.* II, *c.* XXII, et *Hist. crit. des versions du N. T.* c. XLIV.

puisqu'ils ont enseigné qu'il ne faut pas donner à tous la même nourriture, mais qu'il faut dispenser le lait aux enfants et le pain aux forts. Or, la défense de la lecture de la Bible paraît une conséquence de ces règles dictées par la prudence et la discrétion. D'ailleurs il en est plusieurs qui ont positivement conseillé de ne pas lire tous les livres de l'Ecriture. Origène ne voulait pas qu'on lût certains endroits du Lévitique. Saint Basile, consulté par le moine Chillon sur le choix de ses lectures, lui répondit qu'il ne devait lire que le Nouveau Testament, parce que la lecture de l'Ancien pouvait nuire à ceux qui sont faibles.

3. Plusieurs conciles ont usé de ce droit sans que jamais aucun catholique les ait accusés de l'avoir usurpé. C'est ainsi que le concile de Toulouse, tenu en 1229, défend, dans son quatrième Canon, aux laïques d'avoir d'autres parties de la Bible que le Psautier pour les offices divins, et de se servir de traduction vulgaire. Le concile troisième de Milan, tenu sous saint Charles Borromée, déclare dans son titre IV[e], qu'il ne faut accorder l'usage des traductions de la Bible qu'aux personnes qui en auront obtenu la permission de l'évêque ou de l'inquisiteur, d'après l'avis de leur curé ou de leur confesseur. Le concile de Cambrai, tenu en 1586, veut également que la lecture de l'Ecriture sainte ne soit accordée que sur la permission des évêques ou de leurs délégués.

4. Les souverains pontifes ont fait de semblables défenses toutes les fois que les circonstances y ont donné lieu. Ainsi, dans sa lettre aux fidèles du diocèse de Metz, le pape Innocent III se plaint de ce que les laïques se servaient de traductions vulgaires, et méprisaient les justes remontrances que leur faisaient les pasteurs à ce sujet. La quatrième règle de l'Index donné par Pie IV, selon l'intention et l'ordonnance du saint concile de Trente, porte que, comme il est constant par l'expérience qu'une permission générale de lire la Bible en langue vulgaire, donnée sans restriction, est plus nuisible qu'utile aux hommes, à cause de leur témérité, il faut s'en rapporter au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, afin que, de l'avis du curé ou du confesseur, il accorde par écrit la permission de lire les saintes Ecritures en langue vulgaire dans des traductions faites par des auteurs catholiques, aux fidèles qu'ils croiront devoir tirer de cette lecture quelque fruit pour leur avancement dans l'esprit de foi et de piété; mais que quiconque osera se dispenser de cette permission, ne pourra point recevoir l'absolution de ses péchés.

On a objecté que l'Index n'ayant pas été reçu en France, ne saurait y faire loi. Mais ce raisonnement ne nous semble point concluant. « Il importe fort peu, dit très-judicieusement R. Simon, de savoir que la règle de l'Index qui défend aux particuliers de lire l'Ecriture en leur langue, qu'ils n'en aient auparavant obtenu la permission, n'est point reçue en France. C'est assez qu'on sache que les théologiens qui ont

composé cette règle assurent qu'ils n'ont fait leur défense qu'après avoir reconnu par expérience que les Bibles en langue vulgaire, étant mises entre les mains de tout le monde, apportent ordinairement plus de dommage que d'utilité aux affaires de la religion. On doit peser les raisons de ces sages théologiens, sans se mettre beaucoup en peine si leur règle est reçue en France, ou non (1). » Un autre écrivain ajoute avec autant de raison : « L'*Index* a été promulgué aux yeux de tout l'univers par l'Eglise catholique elle-même : nier ce fait, c'est nier l'évidence, et se précipiter d'ailleurs dans d'insolubles difficultés; car désavouer une loi que l'Eglise a portée et maintient, c'est accuser implicitement l'Eglise d'avoir abusé de son autorité et outrepassé ses droits. Or un catholique ne peut point porter une pareille accusation contre l'Eglise, sans manquer à ses devoirs et sans violer ses principes. Le respect qu'il doit à sa mère spirituelle ne lui permet point de supposer qu'elle a porté une loi, même disciplinaire, qui soit contraire à la parole de Dieu ou nuisible au peuple chrétien. Aussi, en accusant implicitement l'Eglise d'avoir porté une loi semblable, ou injuste ou funeste, ne résout-il point l'objection qui lui est faite; il recule seulement la difficulté, il ne la tranche pas. Après avoir fait cette concession à ses adversaires, il est obligé, s'il veut rester catholique, d'avouer que l'Eglise a le pouvoir d'établir la discipline fixée par l'*Index*. N'est-il donc point puéril de reculer devant l'aveu d'une vérité de fait qu'il faut nécessairement admettre en droit? Pourquoi soutenir contre l'évidence que l'*Index* n'a pas force de loi, puisqu'il faut absolument reconnaître que l'Eglise aurait le pouvoir de lui donner cette force s'il ne l'avait pas (2). » D'ailleurs cette règle quatrième de l'Index a été reçue dans un assez grand nombre d'endroits pour qu'on ne puisse pas raisonnablement alléguer qu'elle n'a pas été approuvée en France. Elle est en effet en vigueur dans l'Italie, l'Espagne, le Portugal, et dans beaucoup d'autres lieux, et elle a été reçue par plusieurs conciles même en France. Ainsi les conciles d'Aix, d'Avignon, de Bordeaux, d'Arles, de Narbonne, de Tours, de Toulouse, de Cambrai, de Malines et de Milan, l'ont adoptée dans leurs décrets.

5. Enfin c'est le sentiment des auteurs les plus graves, des théologiens les plus distingués, que l'Eglise peut faire une pareille défense; c'est celui de la faculté de théologie de Paris dans sa censure contre Erasme, celui de Gerson, d'Alphonse de Castro, de Soto de Catharin, des cardinaux du Perron, Bellarmin et Richelieu; celui de Fromond et même d'Estius, dans son commentaire sur saint Paul. Voilà, ce nous semble, des témoignages assez puissants et assez nombreux pour montrer que c'est avec raison qu'ont été condamnées les propositions sui-

(1) R. Simon, *Hist. crit. des versions du N. T.* c. XLIV.
(2) J. B. Malou, *La lecture de la Bible en langue vulgaire*, etc. Tom. I, p. 340.

vantes du père Quesnel : 1° *C'est fermer aux chrétiens la bouche de* JÉSUS-CHRIST, *que de leur arracher des mains ce livre saint, ou de le leur tenir fermé en leur ôtant le moyen de l'entendre ;* 2° *Interdire la lecture de l'Ecriture et particulièrement de l'Evangile aux chrétiens, c'est interdire l'usage de la lumière aux enfants de la lumière, et leur faire souffrir une espèce d'excommunication* (1). Ces propositions, en effet, sont trop générales, et vont à condamner la coutume de l'Eglise romaine et de plusieurs autres églises qui défendent ou ont défendu qu'on permît *à toute sorte* de personnes l'usage des versions de l'Ecriture en langue vulgaire.

COROLLAIRE.

D'après tout ce qui vient d'être dit dans cet appendice, il est facile de tirer les conséquences suivantes :

1° L'Eglise n'a jamais défendu aux laïques la lecture des textes originaux et des anciennes versions.

2° Les versions en langue vulgaire ne sont point défendues d'une manière absolue par l'Eglise universelle.

3° Quelques églises qui les ont défendues ne l'ont pas fait absolument et pour tous les fidèles, mais seulement pour ceux à qui cette lecture pouvait être préjudiciable.

4° Ces versions n'ont été défendues qu'à raison des circonstances, de manière que si les circonstances n'avaient pas lieu, ces églises cesseraient de les défendre. C'est ainsi que dans les pays protestants, tels que l'Angleterre, les Etats-Unis, on a permis cette lecture, soit pour obvier aux objections des protestants, qui accusent les pasteurs catholiques de tenir les peuples dans l'ignorance, soit pour empêcher les catholiques de lire les Bibles protestantes.

5° Bien qu'il ne soit point généralement défendu de lire les versions de l'Ecriture en langue vulgaire, lorsqu'elles ont été faites par des auteurs catholiques et approuvées par les Ordinaires, il y aurait beaucoup de danger pour les simples fidèles à en faire usage sans avoir pris conseil de leur curé ou de leur confesseur.

6° Ce n'est pas sans raison que les *sociétés bibliques* dont le but est de répandre chez tous les peuples des versions de l'Ecriture en langue vulgaire, ont été condamnées et par Pie VII qui les a vues naître, et par ses successeurs qui ont été témoins de leurs progrès (2), car puisque

(1) Dans la condamnation de Clément XI, la première de ces propositions est comprise sous le numéro 84, et la seconde sous le numéro 85.

(2) Voy. entre autres, le Bref de Pie VII à Ignace, évêque de Gnesne, en date du 29 juin 1816 ; la Lettre encyclique de Léon XII, adressée le mai 1824 à tous les

la lecture de l'Ecriture sainte n'est pas utile à tous, et qu'elle demande certaines conditions pour qu'on puisse en profiter, il s'ensuit qu'on ne peut la mettre entre les mains de tous et particulièrement des ignorants, et que ce livre étant obscur et difficile, et demandant beaucoup de foi et de soumission, il doit occasionner bien des erreurs et des extravagances; il s'ensuit encore que comme l'Ecriture n'est pas la seule règle de notre foi, la seule lecture du divin livre ne peut pas nous apprendre toutes les vérités que nous devons croire ou pratiquer; il s'ensuit enfin que l'Ecriture devant être interprétée d'après la tradition des églises primitives, et non d'après le sens particulier, ne peut évidemment qu'égarer celui qui, négligeant les traditions primitives, et n'ayant nul égard pour l'Eglise, qui en est l'infaillible interprète, s'arrête uniquement à la lettre des Ecritures, qu'il explique selon le sens humain. C'est pour un motif semblable que plusieurs membres de l'Eglise anglicane eux-mêmes se sont élevés contre ces sociétés bibliques, et les ont regardées comme tendant à détruire la doctrine et la discipline de leur Eglise, qui ne s'appuie pas sur l'Ecriture sainte seule, mais sur la tradition des premiers siècles du christianisme. (Voyez le livre intitulé : *Réflexions sur les avantages d'un concile entre l'Eglise romaine et l'Eglise anglicane pour terminer leurs différends, par Samuel Wix, ministre anglican.*)

7° Les simples prêtres ne peuvent jamais permettre aux fidèles la lecture des Bibles publiées par des auteurs qui ne sont pas catholiques. Cette permission est du domaine exclusif de l'autorité supérieure. Ils sont en droit d'interdire l'usage même de celles qui sont faites par des catholiques, quand elles ne sont pas approuvées par l'autorité ecclésiastique; mais pour qu'une Bible soit munie de cette sanction, la seule légitime, il ne suffit pas que les éditeurs de l'Ecriture sainte fassent imprimer, sur sa couverture et dans leurs prospectus, cette épigraphe devenue de mode aujourd'hui : *avec l'approbation de tel ou tel évêque;* il faut de plus que cette approbation elle-même soit publiée dans les propres termes du prélat qui l'a donnée, après avoir examiné ou fait examiner, par des théologiens de son choix, la Bible soumise à son examen. Or, parmi les Bibles françaises qui se publient en si grand nombre depuis quelques années, les unes ne sont que des réimpressions d'anciennes éditions, les autres sont des traductions nouvelles. Il ne suffit pas, pour les premières, qu'elles portent en titre leur ancienne approbation, il faut encore qu'elles soient revêtues d'une déclaration authentique, émanée de l'autorité spirituelle, qui constate qu'elles sont conformes aux éditions anciennes déjà approuvées. On comprend, en effet,

patriarches, primats, archevêques et évêques; celle de Pie VIII, datée du 24 mai 1829; celle de Grégoire XVI, en date du 8 mai 1844.

que beaucoup de fautes essentielles peuvent se glisser dans des reproductions de ce genre, soit par la mauvaise foi, soit par l'ignorance, soit enfin par l'incurie d'un nouvel éditeur (1).

8° Il y a beaucoup de danger à donner aux laïques même les plus instruits des traductions qui ne reproduisent que le texte sans aucune explication. La Bible, en effet, est remplie de locutions qui n'ont rien de commun avec celles de notre propre langue. Le lecteur donc, instruit d'ailleurs, mais qui n'aura pas fait une étude particulière du langage familier aux écrivains sacrés, prendra continuellement le change. Souvent un mot qui paraît l'équivalent de celui du texte, fournit une objection insoluble, à moins d'être dûment expliqué. La Vulgate latine ayant le plus ordinairement imité la concision de l'original sacré, devient inintelligible ou même tout à fait contraire à son propre sens, dans une traduction française qui n'explique pas ses termes. De plus, combien de choses qui nous révoltent au premier abord, et qui paraissent naturelles, bonnes et louables, quand on nous en a donné la vraie signification ! Combien de difficultés, proposées par Voltaire et autres philosophes, se dissipent devant une simple observation d'histoire ou de critique ! Ce sont ces considérations qui ont porté tous les traducteurs capables de comprendre l'esprit de l'Eglise, à faire toujours accompagner leurs versions des explications qui sont nécessaires pour saisir le vrai sens de nos saintes Ecritures, et à les défendre, par ce moyen, des attaques téméraires de l'impiété.

SECTION III.

Des Bibles polyglottes.

On a donné le nom de polyglottes aux Bibles qui réunissent ensemble plusieurs textes ou plusieurs versions en langues différentes (2). Quoique

(1) Plusieurs théologiens ont taxé de sévérité excessive ce que nous disons ici. Nous l'avouons franchement, nous ne comprenons pas la justesse de ce reproche, surtout en France, où depuis quelques années la réimpression des traductions de la Bible se fait avec une légèreté incroyable, et est manifestement devenue un objet de spéculation. Nous ne pouvons donc qu'engager ces théologiens à lire attentivement les paroles suivantes du concile de Baltimore tenu en 1729 : « Statuimus igitur, disent les pères, ut Duacensis versio, quæ in omnibus Ecclesiis quarum fideles anglice loquuntur recepta et a prædecessoribus nostris usui fidelium merito proposita est, omnino retineatur. *Curabunt autem Episcopi, ut juxta exemplar probatissimum ab ipsis designandum omnes tum Novi tum Veteris Testamenti Duacensis versionis editiones inposterum emendatissimè fiant* (Can. IX). »

(2) Le terme *polyglotte* est composé de deux mots grec dont l'un, πολὺς, signifie *plusieurs, nombreux*, et l'autre, γλῶσσα ou γλῶττα, *langue*. On peut consulter sur cette matière la *Bibliothèque sacrée* du père le Long, et le *Discours historique*

le premier ouvrage de ce genre soit la collection d'Origène, qui réunissait en effet des textes et des versions de langues différentes, on ne le comprend ordinairement pas dans cette classe. Parmi les Polyglottes, les unes contiennent tous les livres de l'Ecriture, c'est-à-dire l'Ancien et le Nouveau Testament, et les autres ne renferment qu'une partie de l'Ecriture, comme l'Ancien ou le Nouveau Testament, ou même quelques livres seulement. Les premières s'appellent ***Polyglottes générales,*** et les dernières ***Polyglottes particulières.***

§ I. *Des Polyglottes générales.*

1. La première Polyglotte générale qui ait paru est celle du cardinal Ximenès, imprimée en 1515, à Alcala de Hénares, en Espagne ; on la nomme communément la ***Bible de Complute*** ou ***d'Alcala***; elle est en 6 volumes in-folio et en quatre langues. Elle contient le texte hébreu, la paraphrase chaldaïque d'Onkelos sur le Pentateuque seulement, la version grecque des Septante et l'ancienne version latine ou Italique. On n'y a point mis d'autre traduction latine du texte hébreu que cette dernière, mais on en a joint une littérale au grec des Septante. Pour représenter plus exactement les anciens exemplaires grecs, les éditeurs ont imprimé le texte du Nouveau Testament sans accents. On a placé à la fin un apparat des grammairiens, des dictionnaires et des tables. François Ximenès de Sineros, cardinal et archevêque de Tolède, qui est regardé comme le principal auteur de ce grand ouvrage, s'adjoignit ce qu'il y avait alors de savants dans les langues orientales : Démétrius Ducas, Antoine de Lebrixa, Didace Lopez de Stunica, Ferdinand Nonnius, Alphonse d'Alcala, Paul Coronell, Zamora et Jean. Le cardinal marque dans une lettre écrite au pape Léon X, qu'il est à propos de donner l'Ecriture sainte dans les textes originaux, parce qu'il n'y a aucune traduction, quelque parfaite qu'elle soit, qui les représente parfaitement (1).

2. La seconde Polyglotte est celle qui parut chez Plantin en 1569-1572. Comme elle fut imprimée à Anvers et par l'autorité et aux frais de Philippe II, roi d'Espagne, on la nomme indifféremment la ***Polyglotte royale de Philippe II***, ou la ***Polyglotte d'Anvers***. Ceux qui y ont le plus travaillé sont Arias Montanus, Fabricius Boderianus, Jean Harlem, François Raphelingius, Luc de Bruges, André Masius, Jean Livinejus, Guillaume Canterus, Augustin Hunnée et Corneille Goudan.

sur les Bibles polyglottes et leurs différentes éditions, du même auteur, et les *Disquisit. critic.* de R. Simon.

(1) Voyez sur cette polyglotte, la *Vie de Ximenès,* par Marsolier, *l.* IV, *p.* 222, in-8°.

Outre ce qui était déjà dans la Bible de Complute, on y a mis les paraphrases chaldaïques sur le reste de l'Ecriture sainte, avec la traduction latine de ces paraphrases. Il y a aussi une version latine littérale du texte hébreu, pour l'utilité de ceux qui veulent apprendre la langue hébraïque. A l'égard du Nouveau Testament, outre le grec et le latin de la Bible d'Alcala, on a joint à cette édition l'ancienne version syriaque en caractères syriaques et en caractères hébreux avec des points-voyelles, pour en faciliter la lecture à ceux qui sont accoutumés à lire l'hébreu. On a aussi ajouté à cette version syriaque une interprétation latine composée par Guy le Fèvre, qui était chargé de l'édition syriaque du Nouveau Testament. Enfin l'on trouve dans la Polygotte d'Anvers un plus grand nombre de grammaires et de dictionnaires que dans celle de Complute, et plusieurs petits traités nécessaires pour éclaircir les endroits les plus difficiles du texte.

3. Une troisième Polyglotte est celle qui parut en 1586, 2 vol. in-folio. Elle contient l'hébreu, le grec, la version latine de saint Jérôme et celle de Sanctès Pagnin, avec les notes de Vatable, ce qui lui a fait donner le nom de *Bible de Vatable.* Cette Polyglotte, quoique du même imprimeur, Jérôme Commelin, dit de Saint-André, et sans autre changement, porte différents frontispices, comme *Ex officinâ Sant-Andreanâ*, 1586, ou *Heidelberg*, 1599, ou enfin *Ex officinâ Commelianâ.* On peut consulter, sur le véritable auteur de cette Bible, le père le Long et Walton dans ses Prolégomènes.

4. La quatrième Polyglotte est celle d'Elie Hutter, imprimée à Nuremberg en 1599. Cette Bible est en six langues, savoir l'hébreu, le chaldéen, le grec et le latin, l'allemand, enfin le slave dans quelques exemplaires, ou le français dans d'autres, ou bien l'italien. Le même auteur a aussi publié le Nouveau Testament en douze langues, dont six occupent la première page, qui sont le syriaque, l'hébreu, le grec, l'italien, le français et l'espagnol, et dont les six autres qui remplissent la seconde page, sont le latin, l'allemand, le bohémien, l'anglais, le danois et le polonais. Ce Nouveau Testament fut imprimé en 1600; l'auteur le réduisit à quatre langues dans une édition qu'il donna en 1603.

5. La cinquième Polyglotte est celle de le Jay, imprimée à Paris en 1645. Elle a cet avantage sur la Bible royale de Philippe II, que les versions syriaques et arabes de l'Ancien Testament y sont avec des interprétations latines. Elle contient de plus, sur le Pentateuque, le texte hébreu-samaritain, et la version samaritaine en caractères samaritains. Le Nouveau Testament y est conforme à celui de la Polyglotte d'Anvers, mais on y a joint une traduction arabe avec une traduction latine. On n'y trouve ni apparat, ni grammaires, ni dictionnaires, comme dans les deux autres Polyglottes, ce qui rend imparfait ce grand ouvrage, recommandable d'ailleurs par la beauté des caractères. Les auteurs qui ont

travaillé à cette Polyglotte sont : Philippe d'Aquino, le père Morin, Gabriel Sionite, Abraham Echellensis et Jérôme Parent.

6. La sixième Polyglotte est celle qui fut imprimée à Londres en 1657, en 6 vol. in-folio. Elle porte les différents noms de *Polyglotte de Londres, Polyglotte d'Angleterre*, et *Polyglotte* ou *Bible de Walton*, parce que Byran Walton, depuis évêque de Winchester, prit le soin de la faire imprimer. C'est de toutes les Polyglottes la plus complète et la plus commode. On y trouve la Vulgate selon l'édition revue et corrigée par Clément VIII, au lieu que dans celle de Paris, la Vulgate est telle qu'elle était dans la Bible d'Anvers avant la correction. Il y a de plus une version latine interlinéaire du texte hébreu, au lieu que dans l'édition de Paris il n'y a point d'autre version latine sur l'hébreu que notre Vulgate. Dans la Polyglotte d'Angleterre, le grec des Septante n'est pas celui de la Bible de Complute, que l'on a gardé dans les éditions d'Anvers et de Paris, mais le texte grec de l'édition de Rome, auquel on a joint les diverses leçons d'un autre exemplaire grec fort ancien, appelé *Alexandrin*, parce qu'il est venu d'Alexandrie. La version latine du grec des Septante est celle que Flaminius Nobilius fit imprimer à Rome par l'autorité du pape Sixte V. Il y a de plus dans la Polyglotte d'Angleterre quelques parties de la Bible en éthiopien et en persan qui ne se trouvent point dans celle de Paris, des discours préliminaires ou prolégomènes sur le texte original, les versions, la chronologie, etc., avec un volume de diverses leçons de toutes ces différentes éditions. Enfin l'on y a joint un dictionnaire en sept langues composé par Edmon Castel en 2 volumes, ce qui fait en tout 8 vol. in-fol. Outre Walton et Castel, on cite encore comme ayant travaillé à cette Bible, Alexandre Huisse, Samuel le Clerc, Thomas Hyde et Loftusius.

§ II. *Des Polyglottes particulières.*

1. En 1516, Augustin Justiniani, religieux dominicain, fit imprimer à Gênes le Psautier en quatre langues, c'est-à-dire en hébreu, en grec, en arabe et en chaldéen, avec les traductions latines et des gloses. Deux ans après, il parut à Cologne, par les soins de Jean Potken, en hébreu, en latin, en grec et en éthiopien.

2. En 1546, parurent deux Pentateuque que les Juifs de Constantinople firent imprimer en quatre langues, mais en caractères hébreux. L'un contient en gros caractères le texte hébreu, qui a d'un côté la paraphrase chaldaïque d'Onkelos en caractères médiocres, de l'autre une paraphrase en persan composée par un Juif nommé Jacob, avec le surnom de sa ville. Outre ces trois colonnes, la version arabe de Saadias est imprimée au haut des pages en petits caractères, et au bas est placé

le commentaire de Raschi. L'autre Pentateuque, imprimé en 1547, a trois colonnes comme le premier. Le texte hébreu est au milieu, à l'un des côtés se trouve une traduction en grec vulgaire, à l'autre une version en langue espagnole. Ces deux versions sont en caractères hébreux, avec les points-voyelles qui fixent la prononciation. Au haut des pages est la paraphrase chaldaïque d'Onkelos, et au bas le commentaire de Raschi.

3. Georges Stiernhielm, luthérien, publia en quatre langues les Evangiles sous le titre de *Quatuor Evangelia gothicè, ex versione Ulphilæ; item suecico, islantico, et latino idiomatibus. Stockholm,* 1671.

4. Jean Dracontès de Carlostad donna à Wittemberg, l'an 1566, les Psaumes, les Proverbes, Michée et Joël, en hébreu, en chaldéen, en grec, en latin et en allemand (1).

CHAPITRE CINQUIÈME.

DES DIFFÉRENTS SENS DE L'ÉCRITURE SAINTE, DES DIFFÉRENTES MANIÈRES DE L'INTERPRÉTER, ET DES RÈGLES A SUIVRE POUR BIEN L'INTERPRÉTER.

ARTICLE I.

Des différents sens de l'Ecriture sainte.

On sent de quelle importance il est pour le chrétien de connaître au juste le sens des livres sacrés, quand on considère qu'ils sont les dépositaires des vérités saintes qui conduisent au salut, et que c'est sur ces divins oracles qu'il doit régler sa foi et ses mœurs.

Or le sens de l'Ecriture est en général celui que l'Esprit saint a eu en vue, et qu'il a eu intention de signifier; et comme dans les saintes Ecritures, c'est la remarque de saint Thomas, les mots et les objets exprimés par ces mots signifient également quelque chose (2), le sens se divise

(1) Nous n'avons parlé dans cette section que des Polyglottes principales; il y en a encore un certain nombre dont il est fait mention dans la *Bibliothèque sacrée* du père le Long.

(2) Thomas, *pars* III, *quæst.* I, *art.* 10.

assez naturellement en *littéral,* qu'on appelle encore *immédiat* ou *historique*, et en *spirituel*, qu'on nomme aussi *typique* ou *mystique.* Quant au sens *figuré*, les uns le regardent comme une subdivision du sens propre, les autres le rattachent au sens spirituel. Il est donc important, quand on lit un interprète, de remarquer comment il l'envisage. A ces deux premiers sens on en a ajouté deux autres, qu'on appelle *accommodatice* et *mythique.*

§ I. *Du sens littéral.*

Le sens littéral a donné lieu à un grand nombre de questions ; nous ne traiterons que les suivantes, comme plus propres à remplir le but que nous nous sommes proposé dans cette Introduction.

QUESTION PREMIÈRE.

En quoi consiste le sens littéral?

Les interprètes ne s'accordent point sur la manière dont on doit définir le sens littéral. Quelques-uns prétendent qu'il résulte toujours des paroles prises dans leur signification *propre*; d'autres veulent qu'il résulte des expressions de l'Ecriture prises dans leur acception *propre* ou *métaphorique.* Or on entend 1° par signification *propre*, celle qui résulte de la force naturelle des termes, et qui conserve aux expressions leur valeur grammaticale. Ainsi, quand l'Ecriture dit que JÉSUS-CHRIT *a été baptisé par Jean-Baptiste dans le Jourdain*, le sens littéral et propre de ce passage, c'est qu'un homme appelé Jean a réellement plongé le Sauveur dans le fleuve qu'on nomme Jourdain. 2° Et par signification *métaphorique,* celle qui résulte des termes pris non dans leur acception naturelle et grammaticale, mais selon ce qu'ils représentent et ce qu'ils figurent dans l'intention de ceux qui s'en servent. Ainsi, quand l'Ecriture donne à JÉSUS-CHRIST le nom d'*Agneau*, il est évident qu'elle ne prend pas ce terme dans le sens propre d'animal, mais qu'elle l'entend dans le sens métaphorique, parce que JÉSUS-CHRIST étant la mansuétude même, peut parfaitement être nommé agneau, qui est le symbole et l'emblême de la douceur.

Comme la dernière opinion nous a paru beaucoup plus fondée que l'autre, nous ne balançons pas à établir la proposition suivante :

PROPOSITION.

Le sens littéral est celui qui résulte immédiatement des paroles de l'Ecriture prises dans leur acception propre ou métaphorique.

1. Si le sens littéral résultait uniquement de l'acception propre des termes, il s'ensuivrait que le sens littéral de l'Ecriture pourrait quelquefois être faux : car il y a dans les livres saints des propositions qui, prises dans le sens propre des termes, se trouvent absolument fausses; telles sont, par exemple, celles qui donnent des pieds et des mains à Dieu, ou qui lui attribuent les passions des hommes. Or une telle conséquence ne suffit-elle point pour faire rejeter le principe même d'où elle découle?

2. Tout le monde est forcé de convenir que le sens littéral est celui que l'Esprit saint a voulu immédiatement exprimer, celui qui se conclut des expressions prises selon les antécédents et les conséquents. Or ce sens n'est pas toujours celui qui résulte de la valeur propre ou grammaticale des mots, mais celui qui naît de leur valeur métaphorique. Ainsi, dans cette proposition tirée de l'Apocalypse, *le lion de la tribu de Juda a vaincu* (1), l'écrivain sacré n'a pas voulu signifier immédiatement qu'un lion proprement dit a vaincu, mais que le lion entendu métaphoriquement, c'est-à-dire Jésus-Christ, a remporté la victoire. Et c'est en effet le sens résultant des antécédents et des conséquents, qui ne peuvent se rapporter à un lion véritable, mais qui demandent absolument Jésus-Christ, dont il s'agit dans cet endroit de l'Apocalypse.

SCHOLIE.

Pour qu'un sens soit littéral, il faut qu'il soit vrai, c'est-à-dire qu'il ne soit opposé ni au contexte ni à aucun autre sens qui est lui-même incontestablement vrai, ni enfin à la tradition de l'Eglise; il faut de plus que la force du contexte, l'événement ou l'autorité, lui donne positivement la qualité de sens littéral (2).

COROLLAIRE.

La vérité de notre proposition étant une fois établie, il est facile d'en déduire les conclusions suivantes :

(1) *Apoc.* v, 5.
(2) Voyez A. Salmeron, *Prolegom.* vii, *pag.* 71.

1° Tout passage de l'Ecriture a nécessairement un sens littéral, puisqu'il n'y en a aucun dont les termes ne signifient point quelque chose, en les prenant dans leur acception propre ou métaphorique.

2° Ce sens ne saurait être faux, puisque c'est celui que l'écrivain sacré veut transmettre immédiatement à l'esprit du lecteur, celui qui résulte de ses paroles, entendues selon les lois du discours. Or, l'écrivain inspiré ne peut rien enseigner de faux ; car, dans ce cas, l'Esprit de vérité qui l'aurait inspiré serait auteur du mensonge, ce qu'on ne peut supposer sans impiété.

3° Le sens littéral étant celui qui résulte de la signification propre et métaphorique des termes, selon que l'exigent l'usage de la langue et la connexion du discours, peut ordinairement être connu avec certitude ; et quand il se trouve suffisamment prouvé, il a force de preuve en théologie. Ainsi il y a le plus grand avantage à le bien connaître ; et d'ailleurs, comme c'est sur lui qu'est fondé le sens spirituel, le premier soin d'un interprète doit être de le déterminer avant tout ; car vouloir rechercher le sens spirituel sans avoir découvert le littéral, c'est vouloir élever un édifice sans fondements, et tirer des conclusions sans avoir posé les prémisses (1). Et quoique le sens spirituel, qui a pour objet Jésus-Christ, son Eglise, les vertus chrétiennes et les biens de l'éternité, soit ordinairement plus relevé que le sens littéral, qui assez souvent se rapporte aux choses terrestres et temporelles ; cependant il n'est pas si fondamental, si certain et si utile, et ne doit occuper un interprète qu'après qu'il a solidement établi le sens littéral, qui est comme la charpente de tout l'édifice (2).

4° Origène et les figuristes, tant anciens que modernes, ont évidemment eu tort de négliger le sens littéral des Ecritures, sous prétexte qu'il était bas et inutile à un chrétien, et d'en exagérer les difficultés afin de recourir à l'allégorie.

QUESTION DEUXIÈME.

Un même passage de l'Ecriture est-il susceptible de deux sens littéraux?

La plupart des interprètes surtout parmi les anciens soutiennent l'affirmative ; et il faut convenir que si aucune des raisons qu'ils allèguent

(1) « In sensu verò spirituali congruè explicando, dit le père Salmeron, etiam à quibusdam facilè aberratum est : dum... illum ante litteralem eruere contendunt, quod est sanè præposterum, ut qui volunt sine ullo jacto fundamento ædificium erigere (*loc. cit.*). »

(2) « Quanquam autem uterque sensus à Deo sit, dit encore le père Salmeron, magnum est tamen inter illos discrimen, et præcipuum locum obtinet litteralis (*loc. cit. pag.* 72). »

en leur faveur n'a de fondement solide, plusieurs au moins sont assez spécieuses. Cependant tout bon critique avouera que l'abbé de Villefroy a été beaucoup trop loin, quand il a prétendu que presque tous les Psaumes et les prophéties de l'Ancien Testament avaient deux sens littéraux, dont l'un se rapporte à l'Eglise judaïque, et l'autre à l'Eglise chrétienne. Pour nous, après avoir examiné attentivement les arguments qu'on fait valoir des deux côtés, nous avons considéré comme la plus probable l'opinion de ceux qui soutiennent qu'aucun passage de l'Ecriture n'est susceptible de deux sens littéraux. Voici nos motifs :

PROPOSITION.

Un même passage de l'Ecriture n'est point susceptible de deux sens littéraux.

1. Le sens littéral est celui qui résulte immédiatement de la signification propre et métaphorique des mots, selon que l'exigent l'usage de la langue et la connexion du discours; or l'usage de la langue et la connexion du discours ne sauraient admettre deux de ces sens dans le même passage sans qu'il en résultât de la confusion dans les idées, et dans le discours lui-même quelque chose de vague et d'ambigu, qui ne peut convenir à ce qui doit être la règle de notre foi. Aussi le savant Estius réfutant Ribéra qui prétendait que les deux sens différents donnés par les Septante et la Vulgate à un passage de la Genèse (XLVII, 31), l'étaient, par un dessein exprès de l'Esprit-Saint (*Spiritûs Sancti consilio factum*), à cause des deux significations renfermées dans le même mot, ne craint-il pas de traiter cette prétention d'absurde, ajoutant que les hommes les plus instruits nient avec raison l'existence de plusieurs sens littéraux dans un même passage de l'Ecriture (1).

2. Quoique DIEU ait assez de puissance pour exprimer par les mêmes discours plusieurs sens différents, il ne s'ensuit pas qu'il y ait réellement dans l'Ecriture des passages où plusieurs sens littéraux se trouvent réunis, comme le prétendent nos adversaires; en effet, il semble que dans ce cas DIEU devrait donner des moyens de les reconnaître, afin d'ôter l'ambiguité dont nous venons de parler dans notre premier argument, et d'empêcher surtout qu'on ne multiplie à l'infini ces sens littéraux; car l'opinion que nous combattons une fois admise, on pourra

(1) « Quæ responsio, si non placet, propterea quod absurdum habeatur in omni genere scriptionis, ut vocabulum æquivoce duo significans simul stet pro utroque significato, meritoque negent viri doctissimi eamdem Scripturam habere plures sensus litterales, restat alter modus respondendi, etc. (Guill. Estius, *in Epist. ad Hebr.* IX, 21). »

en imaginer autant que l'on voudra ; et alors la parole de Dieu ne sera plus qu'une énigme indéchiffrable, qui se prêtera indifféremment à toutes sortes d'explications, même les plus contradictoires.

3. Nos adversaires affirment qu'il y a incontestablement des passages de l'Ecriture qui sont susceptibles de divers sens littéraux; mais c'est sans fondement ; car la plupart des sens qu'ils citent en exemple, ou ne sont que des sens mystiques, ou sont des sens particuliers compris sous la généralité des expressions des écrivains sacrés, ou bien des développements, ou enfin des conséquences du sens général que les écrivains ont voulu exprimer ; et cependant, pour qu'il y eût en réalité deux sens littéraux, il faudrait que ces deux sens fussent entièrement distincts, et qu'ils n'eussent entre eux aucun rapport ; mais, dans ce cas encore, l'Ecriture deviendrait nécessairement une énigme un chiffre inexplicable, le jouet de l'imagination, et un amas confus de toutes sortes d'idées bizarres et contradictoires.

4. Prétendre que par là même qu'un sens se trouve vrai, il est littéral, c'est jouer sur les mots, et c'est de plus confondre la véritable notion du sens littéral, qui résulte de sa liaison avec les antécédents et les conséquents. Et qu'on ne dise pas que deux sens sont littéraux, lorsqu'ils paraissent également liés avec les antécédents et les conséquents, de manière que les plus habiles interprètes n'y voient point de différence ; car c'est d'abord multiplier beaucoup trop ces sens littéraux, que cependant nos adversaires disent être assez rares. En second lieu, de ce qu'on ne voit point de raison de préférer un sens à un autre, on ne peut en conclure qu'il n'y en a réellement point. Si nous connaissions mieux la langue de l'Ecriture et toutes les circonstances dépendantes des passages où l'on veut trouver plusieurs sens littéraux réunis dans la même expression, nous verrions certainement une raison de préférence. C'est ce qu'a parfaitement compris Jérôme Prado quand il a dit que cette pluralité qu'on allègue quelquefois, ne vient pas de la propriété des termes, mais de notre ignorance ; attendu que c'est lorsque nous ne connaissons pas la véritable et unique signification de certains mots, que nous recourons à la variété et à la diversité de sens (1).

5. Enfin, quand on veut accommoder les expressions de l'Ecriture à deux sens littéraux, on ne peut s'empêcher de faire à ces expressions une violence extrême ; c'est ce qu'il est facile d'apercevoir en lisant, par exemple, les *Lettres* de l'abbé de Villefroy, et les *Principes discutés* des capucins ses élèves, ouvrages dans lesquels le second sens

(1) « Nunquam mihi potui persuadere in eodem sacræ Scripturæ loco multos esse litterales sensus non sibi subordinatos. Quod si aliquando multi proferuntur ab ejus tractatoribus, hoc non ex vocum meritis, sed ex nostra ignoratione profectum esse existimo ; qui dum germanum et uniquum nescimus, in varios et diversos adducimur (*Comm. in Ezech. sect.* IX). »

prétendu littéral, qui est rapporté à l'Eglise chrétienne, n'est au fond qu'un sens spirituel (1).

§ II. *Du sens spirituel.*

1. Le sens spirituel est celui que représentent à l'esprit non point les mots, mais les choses exprimées par les mots ; de sorte que ce sens est comme caché et enveloppé dans les choses mêmes, ce qui le distingue du sens métaphorique, qui est caché immédiatement dans les termes. C'est ainsi que tout ce que Moïse rapporte dans le XXII[e] chapitre de la Genèse s'applique, dans le sens littéral, à Isaac, qui devait être offert en sacrifice, mais s'entend de JÉSUS-CHRIST dans le sens spirituel.

2. Le sens spirituel se divise en *allégorique*, *anagogique* et *moral* ou *tropologique*.

Le sens est *allégorique* lorsque les paroles de l'Ecriture, outre le sens littéral qu'elles représentent, s'entendent encore d'un objet qui appartient à la foi et à l'église militante. Ainsi, par exemple, ce que nous lisons dans la Genèse (2), des deux fils qu'Abraham engendra, l'un de sa servante, l'autre de sa femme libre, signifie, d'après saint Paul lui-même, les deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau (3).

Le sens est *anagogique* lorsque les paroles de l'Ecriture, outre leur sens littéral, en renferment un autre relatif aux choses du ciel; comme lorsque saint Paul nous découvre la vie éternelle, où se trouve le vrai repos (4), dans ces paroles du Psaume : *Je leur jurai dans ma colère qu'ils n'entreraient pas dans le lieu de repos* (5); paroles qui, dans le sens littéral, signifient la terre de promission dans la Palestine.

Le sens est *moral* ou *tropologique* lorsque les paroles de l'Ecriture, outre leur sens littéral, en contiennent un second relatif aux mœurs, comme lorsque, sous l'obligation de *ne point lier la bouche au bœuf qui foule le grain* (6), saint Paul nous montre (7) celle de pourvoir à la subsistance des ministres de l'Evangile.

(1) Depuis que nous avons exposé ces principes, nous avons été assez heureux pour les voir appuyés de l'autorité d'un savant de nos jours, qui a traité la question avec des développements que ne comporte pas notre *Introduction.* Son excellent ouvrage est intitulé : *Dissertatio theologica qua sententiam vulgo receptam esse Sacræ Scripturæ multiplicem interdum litteralem, nullo fundamento satis firmo niti demonstrare conatur* Joannes Theodorus Beeleü. (*Lovanü* 1845, *in*-8°.)

(2) *Gen.* XVI *et* XXI.

(3) *Gal.* IV, 23 *et seq.*

(4) *Hebr.* IV, 3.

(5) *Ps.* XCIV, 11.

(6) *Deut.* XXV, 4.

(7) 1 *Cor.* IX, 9, 10.

Tous ces sens de l'Ecriture peuvent se trouver réunis dans un seul et même objet, mais considérés sous divers rapports; ainsi Jérusalem est *littéralement* la ville métropole de la Judée; *allégoriquement*, l'Eglise de Jésus-Christ; *moralement*, l'âme fidèle, et *anagogiquement*, la cité céleste. Ils ont été compris et caractérisés dans les deux vers suivants :

Littera gesta docet : quid credas, allegoria :
Moralis, quid agas : quo tendas, anagogia.

Ce sens spirituel a donné lieu à plusieurs questions trop importantes pour que nous puissions les passer sous silence.

QUESTION PREMIÈRE.

Faut-il admettre dans l'Ecriture des sens spirituels?

Plusieurs critiques d'Allemagne ont prétendu dans ces derniers temps que le sens littéral était le seul véritable, et que par conséquent il ne fallait point admettre de sens spirituel. C'est l'opinion qu'a soutenue entre autres G. L. Bauer (1). Nous regardons cette opinion comme tout à fait erronée; c'est pourquoi nous tenons pour seul vrai le sentiment émis dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Il faut admettre dans l'Ecriture des sens spirituels.

Il est difficile de ne pas admettre l'existence des sens spirituels dans l'Ecriture, quand on considère les autorités qui l'établissent.

1. Les Juifs ont de tout temps expliqué les Ecritures d'une manière mystique, nous en avons une preuve irrécusable dans leurs paraphrases et leurs commentaires. En effet, dans leurs paraphrases comme dans leurs commentaires, ils donnent à un grand nombre de passages de l'Ecriture des interprétations mystiques; ce qui fait remonter l'existence des sens spirituels jusqu'à l'époque où la langue hébraïque a cessé d'être vulgaire, puisqu'il est reconnu que c'est cette circonstance qui a rendu nécessaire la composition de ces paraphrases. Du temps de Jésus-Christ cette manière d'expliquer les livres saints était incontestablement en usage, non-seulement parmi les Juifs hellénistes, mais encore parmi

(1) Georg.-Laur. Bauer, *Hermeneut. sacra. Pars* I, *sect.* I, § 7, 8.

ceux de la Palestine; nons la trouvons consacrée chez les esséniens et les thérapeutes par une longue et ancienne tradition (1).

2. L'interprétation par le sens spirituel se trouve confirmée par l'usage qu'en ont fait Jésus-Christ et les apôtres, puisqu'ils ont expliqué d'une manière allégorique plusieurs passages de l'Ancien Testament. Ainsi, pour nous borner à quelques exemples, quoique nous puissions en produire un grand nombre, indépendamment de ceux que nous venons de citer dans la définition même des sens spirituels, nous dirons que l'histoire de Jonas, englouti dans le ventre d'un monstre marin, est, selon Jésus-Christ même, une figure de sa propre mort et de sa résurrection. De même ce qui est dit dans la Genèse, d'Agar et de Sara et de leurs deux fils, dans le sens littéral, est, selon l'explication infaillible de saint Paul, une allégorie des deux Testaments, c'est-à-dire de l'état de liberté chrétienne et de servitude judaïque.

3. Les pères de l'Eglise, les conciles, les souverains pontifes, tous les interprètes anciens et modernes, catholiques et protestants, toutes les sectes d'hérétiques, en un mot tous les chrétiens de tous les temps et de tous les lieux du monde, ont admis l'existence du sens spirituel.

4. On n'aurait quelque apparence de raison de contester la réalité des sens spirituels qu'autant qu'il n'y aurait point de rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament; or il est impossible au contraire de ne pas reconnaître le rapport le plus grand, la correspondance la plus frappante entre ces deux Testaments, quand on considère la multitude de figures si naturelles qui ont été remarquées par les pères et par les interprètes.

5. Bauer lui-même avoue que la manière d'interpréter l'Ecriture par le sens spirituel était en usage avant Jésus-Christ (2); il convient que cet usage a passé chez les chrétiens, qui l'ont conservé pendant un très-long temps (3); enfin il reconnaît que tous les rabbins, tous les pères de l'Église et tous les catholiques, ont de tout temps défendu le sens spirituel, et il se plaint même de ce que les luthériens et les réformés ont reçu ce système d'interprétation, et lui ont prêté le secours de leur génie (4). Or, par de tels aveux, Bauer ne prononce-t-il pas sa propre condamnation? Et la raison même, unique règle de sa critique, nous permet-elle

(1) Voyez Philo, *De circumcisione*, *tom.* II, *pag.* 211, *edit. Mangey*, et *De septenario et festis diebus*, *pag.* 292, et *De vita contemplativa*, *pag.* 475. Voyez aussi Joseph, *Antiq. l.* XVIII, *c.* I, § 5.

(2) « Hæc mystica litteras sacras Veteris Testamenti interpretandi ratio jam ante Christi ætatem usu recepta erat (Bauer, *loc. citat. p.* 29). »

(3) « Deindè ab his (*Judæis*) ad christianos transierit, qui isti diutissimè inhæserunt (Ibid. p. 29, 30) »

(4) « Non solum autem Pontificorum interpretes, sed et Lutheranæ et Reformatæ Ecclesiæ addicti, hanc per traditionem acceptam interpretationem allegoricam receperunt, receptam excoluerunt, suique ingenii figmentis auxerunt et amplificarunt (Ibid. p. 43). »

de supposer qu'il a eu sur ce point plus de lumières que tous les anciens et tous les modernes ?

De ces différentes preuves, il résulte qu'on n'est nullement en droit de contester l'existence des sens spirituels dans l'Ecriture sainte.

QUESTION DEUXIÈME.

Tout passage de l'Ecriture a-t-il un sens spirituel, comme il en a un littéral ?

Quelques interprètes ont prétendu que le sens spirituel s'étendait à toutes les parties de l'Ecriture, de manière, selon eux, qu'il n'y a pas un seul passage qui, outre le sens littéral, ne renferme encore un sens spirituel. On a donné à ces interprètes le nom de *figuristes,* comme on a appelé *antifiguristes* ceux qui ont soutenu l'opinion contraire. Parmi les premiers on remarque surtout Duguet et d'Asfeld, qui, dans leur livre *Des règles pour l'intelligence de l'Ecriture sainte,* étendent beaucoup le principe des allégories ; et parmi les derniers, l'abbé Léonard, qui opposa à cet ouvrage la *Réfutation des règles* et le *Traité du sens littéral et mystique de l'Ecriture sainte d'après la doctrine des pères*, et Fourmont l'aîné, qui, sous le nom de Rabbi Ismaël Ben Abraham, publia contre les Règles, etc., *Mouacha* ou *ceinture de douleur*. Pour nous en particulier, qui croyons que le sentiment des figuristes n'est pas fondé, nous établissons comme beaucoup plus probable celui qui se trouve exprimé dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Tout passage de l'Ecriture ne renferme point un sens spirituel.

1. Il y a beaucoup de passages de l'Ecriture qui ne peuvent être expliqués par le sens spirituel qu'en recourant à des interprétations puériles et forcées, et pour preuve de cette assertion, nous renvoyons non-seulement aux ouvrages qui ont été faits contre les figuristes, mais encore à ceux qu'ils ont composés eux-mêmes, et dans lesquels ils établissent leur opinion. Il est impossible en effet que le lecteur, pour peu qu'il connaisse les premières lois de la critique, ne soit choqué en voyant dans un grand nombre de passages l'abus étrange que font de leur système les interprètes figuristes.

2. Les pères de l'Eglise, malgré leur penchant pour l'allégorie, n'ont jamais osé aller si loin que nos adversaires dans ce genre d'interpréta-

tion : « Mihi, dit saint Augustin, sicut multum videntur errare, qui nullas res gestas in eo genere litterarum aliquid aliud præter id quod eo modo gesta sunt, significare arbitrantur, ita multum audere, qui prorsus omnia significationibus allegoricis involuta, esse contendunt (1). » Saint Jérôme s'excuse d'avoir, dans sa jeunesse, interprété allégoriquement le prophète Abdias : « Mereri debeo veniam, quod in adolescentia mea provocatus ardore et studio Scripturarum allegorice interpretatus sum Abdiam prophetam, cujus historiam nesciebam. » Ailleurs il reproche à Origène son excès dans les interprétations allégoriques; il va même jusqu'à l'appeler interprète en délire : *delirus interpres* (2). Saint Epiphane ne parle pas autrement, quand il dit : « Non omnia verba opus habent allegoriâ, sed prout se habent accipienda sunt (3). « La plupart des autres pères ont également reconnu qu'il y avait des endroits dans l'Ecriture qui n'étaient pas susceptibles du sens spirituel, nous nous bornerons à citer saint Eustathe, Eusèbe de Césarée, quoiqu'il ait généralement suivi dans ses Commentaires la méthode d'Origène, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, Théodoret, Tertullien, et saint Grégoire le Grand (4).

On objecte, il est vrai, que les pères, malgré les aveux que nous venons de citer, donnent en général beaucoup de latitude au sens spirituel; et s'ils ne disent pas absolument que tout l'Ancien Testament, sans aucune exception, en a un, ils paraissent du moins soutenir que la plus grande partie doit s'expliquer allégoriquement (5). Mais on peut répondre que sans condamner ce sentiment des pères, il est vrai de dire que c'est l'autorité et la méthode d'Origène qui les ont entraînés un peu au delà des justes bornes, et que si d'un côté ils ont pu parler quelquefois d'une manière moins exacte, de l'autre ils admettent certains principes qui limitent beaucoup la grande étendue qu'ils semblent donner au sens figuré. L'abbé Léonard, quoiqu'il ait poussé trop loin certains principes, comme nous le verrons un peu plus bas, a démontré ce

(1) August. *De Civit. Dei*, *l.* XVII, *c.* III. Voyez encore *l.* XVI, *c.* II, et *Contr. Faustum*, *l.* XXII, *c.* XCIV.

(2) Hier. *Præfat. in Abdiam.* — Idem *in cap.* XXIX *Jerem.* Voyez encore ce père, *in cap.* I *Jonæ.*

(3) Epiphan. *Hæres.* LXI, *l.* II.

(4) Eustath. *De engastrimytho apud criticos sacr.* — Euseb. Cæsar. *Præpar. evang. l.* VIII. — Basil. *Hom.* III *in Hexamer.* — Greg. Naz. *Orat.* I, et *Orat.* II. — Chrysost. *Hom.* XIII *in Genes.* et *in Psalm.* XLVI. — Theodor. *Præfat. in Psalmos.* — Tertul. *De resurrect. carnis*, *c.* 19 et 20. — Gregor. Magn. *Epist. ad Leandrum*, *c.* IV, *l.* XXI *Moral. c.* I.

(5) On peut voir leurs témoignages dans la *Lettre d'un prieur à un de ses amis au sujet de la nouvelle réfutation du livre des Règles pour l'intelligence des saintes Ecritures.*

point trop clairement pour qu'un bon critique puisse encore conserver le plus léger doute à cet égard (1).

3. « Une grave et dangereuse erreur, dit judicieusement Janssens, est celle de certains exégètes qui, se persuadant que chaque sens littéral cache un sens mystique, ont rempli leurs commentaires de sens mystiques tout à fait arbitraires. Il en est résulté que quelques théologiens, peu versés dans l'étude des Ecritures, s'en rapportant à ces interprètes, se sont armés contre les incrédules et contre les protestants d'arguments tirés de ces prétendus sens mystiques qui ne prouvaient rien. Par cette conduite inconsidérée ils ont fait plus de mal que de bien, en fournissant aux ennemis de notre religion un prétexte de dire que ce n'était que sur de semblables documents que les catholiques basaient leur croyance.

« Ceux-là n'étaient pas moins éloignés de la vérité, qui, s'attachant à un système né dans les écoles des Juifs, et qui n'a pour fondement qu'une interprétation forcée des Ecritures, savoir, que les paroles des livres saints signifient autant qu'elles peuvent signifier, ont cru que parmi plusieurs sens possibles, soit littéraux, soit mystiques, il fallait s'en tenir au plus noble, etc. Qui ne voit, en examinant un pareil système, que c'est ouvrir la porte à mille interprétations différentes de l'Ecriture, à n'en faire qu'un tissu de mystères, d'allégories, de prophéties arbitraires, et nuire à la religion au lieu de la servir, en appelant sur toutes ces explications, ouvrages de l'imagination et du caprice, les satires des incrédules et des protestants (2). »

Difficultés proposées par les figuristes, et Réponses à ces difficultés.

Parmi le grand nombre de difficultés que les figuristes ont opposées au sentiment que nous venons de soutenir dans notre proposition, et dont la solution se saisit aisément à la simple lecture, nous ne signalerons que les suivantes, comme présentant quelque chose de plus spécieux.

Obj. 1° Suivant saint Paul, Jésus-Christ est la fin et le terme de la loi, *finis legis Christus,* tout ce qui est n'a été fait que pour Jésus-Christ, et ne subsiste qu'en lui : *Omnia in ipso constant ;* ce qui est arrivé aux Juifs ne leur est arrivé qu'en figure : *Hæc autem omnia, in figurâ con-*

(1) Voyez-le dans son ouvrage *Du sens littéral et du sens mystique des Ecritures selon la doctrine des pères, chap.* x, et dans *Remarques sur la lettre d'un prieur à un de ses amis*, *pag.* 8-12. Ces remarques se trouvent à la suite de l'ouvrage précédent.

(2) Janssens, *Herméneut. sacrée, t.* III, *p.* 227-229. Pour justifier ces réflexions de Janssens, il suffit de dire que ces partisans outrés des sens spirituels ont été jusqu'à donner une histoire de l'Eglise d'après celle de l'Ancien Testament.

tingebant illis (1). Ainsi Jésus-Christ, d'après le grand Apôtre, se trouve dans toute la loi et à chaque page de la loi, il est dépeint dans toutes les parties de l'Ecriture, et tout l'Ancien Testament n'est que la figure du Nouveau, et par conséquent doit s'expliquer partout dans le sens spirituel.

Rép. C'est évidemment abuser de l'Ecriture que d'expliquer les textes de saint Paul comme on le fait dans l'objection. Lorsque l'Apôtre dit que notre divin Sauveur est la fin et le terme de la loi, il n'est pas question de savoir si Jésus-Christ y est figuré et prédit. Il s'agit simplement de montrer qu'il est le seul auteur de la justice, que la loi ne pouvait donner par elle-même. En effet, le contexte prouve de la manière la plus claire que le sens de ce passage est que la loi, apprenant aux hommes le besoin qu'ils avaient d'une justification, et l'impuissance où ils étaient de l'obtenir par eux-mêmes, les conduisaient par là au Messie, à qui il était réservé de justifier tous ceux qui croiraient en son nom. Or, selon cette explication, Jésus-Christ se trouve nécessairement la fin et le terme de la loi ; et cette vérité subsiste dans l'hypothèse que la loi soit figurative ou qu'elle ne le soit pas. Saint Paul ne pense certainement pas aux figures quand il dit que tout subsiste en Jésus-Christ. Son but, dans cet endroit, est d'établir la divinité de Jésus-Christ, et il en donne pour preuve que tout ce qui existe n'existe que par l'opération de sa toute-puissance. Enfin, si l'on considère que le mot de saint Paul *figura* répond au mot grec τύπος, qui signifie *exemple, modèle,* comme l'ont fort bien remarqué Vatable et Ménochius, et que le dessein de l'Apôtre dans ce passage de l'Epître aux Corinthiens est de prouver que les chrétiens, non contents de leurs bonnes actions et des dons qu'ils reçoivent du ciel, doivent se purifier de plus en plus et toujours veiller sur eux-mêmes, on verra qu'il veut dire simplement que toutes les choses qui sont arrivées aux Juifs sont des exemples pour nous; qu'elles doivent nous servir de règle dans ce qui nous arrive. Ce qu'ajoute l'Apôtre immédiatement après prouve l'exactitude de cette explication : « Ces faits ont été écrits pour notre instruction, à nous qui nous trouvons à la fin des temps. Que celui donc qui croit être ferme prenne garde à ne pas tomber (2). » Enfin il s'en faut bien que saint Paul veuille établir par ces paroles que tous les événements, sans exception, de l'histoire des Juifs, aient été des figures, puisqu'il restreint ce qu'il dit à ce sujet à certains faits, par cette expression qu'il répète deux fois *hæc autem* (3).

(1) *Rom*. x, 4 ; *Coloss*. i, 17 ; i *Cor*. x, 11.
(2) *Cor*. x, 11, 12. — Voyez l'excellent *Traité de la véritable religion contre les athées, etc.,* par l'abbé de la Chambre, *tom*. iv, *pag*. 228 *et suiv. Paris,* 1736.
(3) Ταῦτα δέ. 2 *Cor*. x, 6, 11.

Obj. 2° Rien n'est plus commun dans les écrits des pères que ces maximes : La lettre tue; on demeure dans la mort avec les Juifs lorsqu'on s'arrête à l'écorce de l'Ecriture; l'Esprit seul vivifie; il faut s'élever jusqu'au sens spirituel. Or n'est-ce pas là consacrer le principe des figuristes, qui ne s'arrêtent jamais à l'écorce de cette lettre qui tue, mais qui veulent découvrir partout ce sens plus élevé des types et des figures ?

Rép. Ces maximes se trouvent en effet assez souvent répétées dans les pères; mais ces saints docteurs n'ont jamais prétendu pour cela porter la plus légère atteinte au sens littéral. « Il est vrai, comme le remarque fort judicieusement l'abbé de la Chambre, que, songeant plutôt à former des saints qu'à faire des savants, ils se sont souvent appliqués à trouver des sens mystiques dans la Bible, surtout lorsqu'ils parlaient aux peuples et qu'ils les instruisaient. Mais leur méthode a été bien différente lorsqu'ils ont eu affaire aux hérétiques. Ils se sont attachés scrupuleusement à les combattre par le sens littéral, qu'ils ont développé d'une manière invincible. Ainsi, loin que la lettre tue, elle établit les dogmes de la foi et sert à repousser l'erreur. 1° *La lettre de la loi tue*, lorsqu'on presse opiniâtrément la signification simple et rigoureuse des termes, sans jamais vouloir avoir recours à aucune signification métaphorique. Les anthropomorphites en ont fait la triste expérience. Attachés à la force grammaticale des expressions, ils ont donné à DIEU un corps, parce que l'Ecriture dit qu'il a des pieds, des mains, des yeux, etc. 2° *La lettre de la loi tue*, quand on s'arrête au sens littéral des termes, et qu'on ne veut pas reconnaître le sens spirituel qu'ils renferment quelquefois sous leur écorce : c'est le défaut des Juifs. Ils se trompent lourdement, lorsqu'ils appliquent aux personnages et aux événements de leur histoire des caractères qui ne conviennent qu'à JÉSUS-CHRIST et à son Eglise. 3° *La lettre de la loi tue* tant qu'on la lit sans pratiquer fidèlement ses préceptes, et sans croire ce qu'elle enseigne. Voilà au juste les sens différents que l'on peut donner aux maximes des pères dont parle l'objection. Les figuristes en abusent lorsqu'ils veulent établir sur elles l'universalité des figures à chaque page et à chaque mot de l'Ecriture. Il est clair que ce système va à donner pour idées divines ce qui n'est que la production d'une imagination échauffée (1). »

QUESTION TROISIÈME.

Ne doit-on admettre que les sens spirituels indiqués par les auteurs sacrés du Nouveau Testament?

Cette question a beaucoup exercé les figuristes et leurs adversaires.

(1) *Traité de la véritable religion, tom.* IV, *pag.* 233 *et suiv.*

Les raisons que les uns et les autres ont fait valoir en faveur de leur opinion respective se trouvent exposées en grande partie dans les ouvrages que nous avons cités dans la Question précédente. On ne peut se dissimuler que celle dont nous nous occupons actuellement est d'autant plus délicate, que toute solution quelconque sera infailliblement sujette à des difficultés, et exposera aisément au danger d'en faire de fausses applications. Cependant nous croyons pouvoir défendre, comme plus probable, l'opinion qui est émise dans la proposition suivante, et et qui, sous quelque rapport, s'éloigne moins de celle des figuristes.

PROPOSITION.

Outre les sens spirituels indiqués par les écrivains sacrés du Nouveau Testament, il en est d'autres qu'une analogie parfaite entre le sens littéral et le sens figuré peut nous faire connaître.

1. Pour qu'on fût obligé de restreindre les sens spirituels de l'Ecriture à ceux que les auteurs du Nouveau Testament nous ont indiqués, il faudrait que cette restriction et la défense de chercher à découvrir de ces nouveaux sens fussent prescrites par l'Ecriture ou bien par une sage critique. Or nous ne trouvons rien de semblable dans aucun passage de l'Ecriture. Une bonne critique, il est vrai, s'oppose à ce qu'on donne trop de latitude au sens mystique; c'est un principe que nous avons soutenu nous-même dans la Question précédente, mais elle ne défend pas à un interprète qui a solidement établi le sens littéral, de s'élever à un sens spirituel, lorsque celui-ci a une analogie frappante avec le sens littéral.

2. Il est généralement reconnu que l'Ancien Testament est la figure du Nouveau; la tradition est formelle sur ce point. D'un autre côté, les auteurs sacrés, et particulièrement saint Paul, ont interprété allégoriquement beaucoup de passages de l'Ancien Testament; or, comme ils n'ont jamais dit qu'ils avaient entièrement exploité cette mine féconde, ne pouvons-nous pas raisonnablement conclure de ce silence, que l'Esprit saint y a tenu en réserve d'autres richesses non moins abondantes, qu'une analogie entre le sens littéral et spirituel devait faire découvrir.

3. S'il était vrai que les sens spirituels assignés par les apôtres sont les seuls qu'on doive admettre, les pères de l'Eglise s'y seraient scrupuleusement arrêtés. Or ils en ont proposé au contraire un grand nombre de nouveaux; et comme le dernier de ces saints docteurs n'a pas prétendu avoir épuisé lui-même la mine, quoiqu'elle eût déjà fourni tant de richesses, ne sommes-nous pas en droit de conclure qu'il peut encore y avoir dans les Ecritures des sens spirituels cachés?

Ainsi nous ne pensons pas comme l'abbé Léonard (1), quand il soutient qu'il est inutile et dangereux d'aller au delà des figures manifestées par la révélation du Nouveau Testament, que c'est travailler en pure perte, et que ceux qui le font doivent craindre que ce ne soit une punition de leur hardiesse d'aspirer à connaître ce que l'Esprit de Dieu a jugé à propos de laisser ignorer; car ce principe tend évidemment à condamner de témérité tous les pères de l'Eglise. Mais nous croyons en même temps que dans les endroits qui sont susceptibles du sens spirituel, on ne doit pas le poursuivre dans les coins et recoins de la lettre, mais qu'il suffit que la figure subsiste dans l'ensemble, sans la suivre jusque dans les plus petits détails.

QUESTION QUATRIÈME.

Le sens mystique peut-il servir de preuve, quand il s'agit d'établir une vérité?

Quelques auteurs ont prétendu que le sens mystique ne pouvait en aucune manière être employé comme preuve en faveur d'une vérité à établir (2). Deux passages, l'un de saint Jérôme, et l'autre de saint Augustin, semblent favoriser cette opinion. Saint Jérôme, après avoir appliqué à la sainte Trinité la parabole dans laquelle le royaume des cieux est comparé au levain qu'une femme met dans trois mesures de farine (3), ajoute : « Pius quidem sensus, sed nunquam parabola, et dubia ænigmatum intelligentia, potest ad auctoritatem dogmatum proficere (4). » Saint Augustin dit en parlant du livre de la Genèse : « Illud quod magis propheta hujus libri auctor intendit, ut ejus narratio rerum factarum, esset etiam præfiguratio futurarum, non est contentiosis et infidelibus sensibus ingerendum (5). » Cependant nous croyons devoir soutenir que le sens mystique peut réellement fournir une preuve en faveur d'une vérité à établir. Nos motifs sont exposés dans la proposition suivante :

(1) *Réfutation des règles*, etc. *pag.* 22, 23, 46, 66, 324, 338.
(2) Voyez Bonfrerius, *Præloquia in totam Scripturam sacram, cap.* XX, *sect.* IV, *pag.* 76.
(3) *Matth.* XIII, 33.
(4) Hieronym. *lib.* II *in Matth.*
(5) Aug. *lib.* I *contra adversarium legis, cap.* XIII.

PROPOSITION.

Le sens mystique, quand il est certain, peut servir de preuve en faveur d'une vérité à établir.

1. Quand le sens mystique est certain, on peut en tirer une preuve comme du sens littéral. Car si le sens mystique est certain, il est donc constant par là même que l'Esprit saint, outre le sens littéral, a en vue le sens mystique. Il contient donc alors une vérité émanée de Dieu même. Mais pour être assuré que tel sens mystique a été celui du Saint-Esprit, nous n'avons pas de moyens aussi sûrs et aussi faciles que lorsqu'il s'agit du sens littéral. En effet, pour connaître ce dernier sens, il ne faut ordinairement que connaître la valeur et la force des mots qu'on interprète d'après les antécédents et les conséquents; mais la connexion du discours ne suffit pas pour s'assurer du sens spirituel. Les seuls moyens de le connaître d'une manière sûre sont l'Ecriture, la tradition, l'explication infaillible de l'Eglise, et une correspondance parfaite entre l'objet figuratif et celui qui est figuré. Mais la preuve que l'on tire du sens mystique n'est ordinairement que probable, parce que la correspondance ne se soutient pas toujours, bien que parfois il y ait un si grand rapport, surtout lorsque l'Ecriture nous donne quelque ouverture sur ce point, qu'il faudrait être opiniâtre pour ne vouloir pas s'y rendre (1). Ainsi, par exemple, l'Ecriture et la tradition nous donnant Salomon comme figure de Jésus-Christ, et son règne comme figure de celui du Sauveur, nous sommes portés à regarder les richesses et la magnificence de Salomon comme signifiant les richesses ineffables de Jésus-Christ, et la sagesse de Salomon comme figurant les trésors de la Sagesse incréée qui était en lui corporellement. Le temple de Salomon, bâti avec tant de frais, nous représente tout naturellement le temple spirituel que Jésus-Christ a édifié par ses mérites et son sang. Le visage de Salomon, que tout le monde désirait voir, nous reporte sur celui de Jésus-Christ, que les hommes et les anges désirent sans cesse de contempler. Nous dirons de même d'Isaac, de Joseph, du passage de la mer Rouge, etc. Comme donc le sens mystique, lorsqu'il n'est établi que par cette parfaite correspondance entre la chose figurative et l'objet figuré, n'offre or-

(1) « Adde verò, dit Bonfrère, subindè eam esse analogiam, proportionem et congruentiam inter figuram aliquam Veteris Testamenti, et rem in Novo Testamento exhibitam, ut difficile sit, modò absit pertinacia, hujusmodi sensum mysticum negare, maximè ubi ad hujusmodi sensum, aditum quemdam et fundamentum nobis Scriptura præbet (Bonfr. *Præloquia in totam Script. sacr. cap.* XX, *sect.* IV). »

dinairement qu'une preuve probable, on conçoit que saint Thomas ait dit que, communément parlant, les sens spirituels ne fournissent pas des arguments théologiques, et qu'on ne devait pas prouver les vérités de la foi par ces sortes de sens (1).

2. Les écrivains sacrés eux-mêmes ont quelquefois tiré des preuves du sens mystique pour établir leur doctrine. C'est ainsi, par exemple, que saint Matthieu, parlant du séjour de Jésus-Christ en Egypte (2), présente cet événement comme l'accomplissement d'une prophétie qui concernait ce divin Sauveur, en citant cet oracle sacré : « Ut adimpleretur quod dictum est à Domino per prophetam dicentem : Ex Ægypto vocavi filium meum, » ce qu'Osée avait dit, dans le sens littéral, du peuple juif tiré de l'Egypte sous la conduite de Moïse (3). Le même évangéliste cite encore plusieurs autres passages de l'Ancien Testament dans le sens mystique (4). De même saint Jean rapportant que Jésus, lorsqu'il était en croix, n'avait pas eu les jambes brisées comme les deux larrons (5), affirme que cela s'est ainsi passé afin que l'Ecriture fût accomplie : « Facta sunt enim hæc ut Scriptura impleretur : os non comminuetis ex eo. » Or cela avait été dit de l'agneau pascal (6), qui était une figure de Jésus-Christ.

Il est vrai que quelques-uns ne prennent ces citations que comme le simple rapprochement, la pure application d'un temps passé à une circonstance présente, d'un fait antérieur à un événement actuel, c'est-à-dire que comme faites uniquement dans le sens accommodatice; mais l'expression *ut adimpleretur Scriptura, etc.*, ne permet nullement cette supposition, comme nous le montrerons dans le paragraphe suivant.

QUESTION CINQUIÈME.

Quand les apôtres ont cité l'Ancien Testament, ont-ils toujours argumenté d'après le sens spirituel?

Grotius, et beaucoup de critiques après lui, ont prétendu que la plupart des prophéties de l'Ancien Testament que les apôtres ont citées dans le Nouveau, ne pouvaient être appliquées à Jésus-Christ dans le sens littéral, mais seulement dans un sens spirituel; qu'elles ont été accomplies littéralement dans des personnages de l'ancienne loi qui figu-

(1) Thom. III *Pars, quæst.* I, *art.* 10.
(2) *Matth.* II, 15.
(3) *Osee.* XI, 3.
(4) *Matth.* II, 17, 18, XIII, 35.
(5) *Joan.* XIX, 36.
(6) *Exod.* XII, 46. *Num.* IX, 12.

raient Jésus-Christ, et vérifiées dans ce divin Sauveur d'une manière plus parfaite et plus sublime (1). Sans être aussi formel, R. Simon semble dire que, comme les Juifs admettaient les sens spirituels, les arguments des écrivains sacrés du Nouveau Testament devenaient des arguments *ad hominem*, très-propres à les convaincre (2); ce qui insinue que les apôtres, lorsqu'ils citaient aux Juifs les oracles prophétiques de l'Ancien Testament, ne le faisaient que d'après les sens spirituels. Les raisons que l'on peut opposer à cette opinion erronée se trouvent exposées dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Les apôtres ont souvent cité les prophéties de l'Ancien Testament dans le sens littéral.

1. Il est vrai que les écrivains du Nouveau Testament, éclairés des lumières de l'Esprit saint, connaissaient les sens spirituels et pouvaient s'en servir, tant vis-à-vis des fidèles qui croyaient à leur inspiration, que vis-à-vis des Juifs qui n'y croyaient point, parce que ces sens étaient reçus parmi eux ou qu'ils étaient conformes aux règles qu'ils suivaient eux-mêmes dans l'interprétation mystique de l'Ecriture; mais ce serait bien mal raisonner, que d'en inférer que les apôtres n'ont prétendu appliquer les oracles prophétiques au Messie que dans des sens purement spirituels; car, s'il y a un certain nombre de prophéties qui dans le sens littéral ne sauraient convenir qu'à Jésus-Christ, peut-on supposer que les apôtres les lui auraient appliquées seulement dans le sens spirituel? Or il y a réellement dans les écrits sacrés des anciens Hébreux beaucoup de passages qui ne se rapportent en aucune manière aux personnages qui ont figuré dans l'ancienne loi, et Grotius ainsi que les rationalistes de ces derniers temps qui se sont appliqués à les expliquer de tout autre que de Jésus-Christ, n'ont fait que de vains et ridicules efforts. Et bien que nous n'admettions pas comme littérales toutes les prophéties que certains interprètes rapportent à ce divin Sauveur comme lui convenant dans le sens littéral, nous regardons cependant comme lui étant incontestablement et exclusivement applicables dans ce sens : 1° les paroles que Dieu adressa au serpent tentateur après la chute de nos premiers parents, et par lesquelles il lui prédit que la race de la femme lui écraserait la tête (3); 2° la promesse que Dieu fit à Abraham

(1) Grotius *in Matth.* I, 22.
(2) R. Simon, *Hist. crit. du N. T. ch.* XXI.
(3) *Gen.* III, 15.

de bénir toutes les nations dans un de ses descendants (1); 3° la prédiction que Jacob fit à son fils Juda, que le Messie naîtrait de sa race (2); 4° la promesse de Moïse aux Juifs, que Dieu leur enverrait un prophète semblable à lui, et que s'ils ne l'écoutaient pas, le Seigneur en tirerait vengeance (3); 5° le Psaume XXI, qui nous retrace les souffrances du Messie, et que Jésus-Chrit s'est appliqué à lui-même sur la croix; 6° le Psaume CIX, dans lequel David parle d'un prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et dont le sacerdoce sera éternel; 7° la prophétie d'Isaïe qui annonce qu'un enfant naîtra de la vierge et sera nommé *Emmanuel*, c'est-à-dire Dieu avec nous (4); 8° le chapitre LIII du même prophète, qui nous peint les souffrances du Messie; 9° le passage où Daniel prédit que le Christ sera mis à mort soixante-dix semaines ou quatre cent quatre-vingt-dix ans après la reconstruction de Jérusalem (5); 10° les prophéties d'Aggée et de Malachie, lesquelles annoncent que le Messie viendra dans le second temple, que les Juifs rebâtissaient alors (6). Nous pourrions citer encore beaucoup d'autres prophéties qui ne conviennent littéralement qu'à Jésus-Christ; mais nous nous bornons à celles-ci, qui sont les principales, et qui suffisent d'ailleurs pour réfuter la prétention de nos adversaires.

2. Si les oracles prophétiques n'étaient applicables à Jésus-Christ que dans le sens spirituel, la preuve des prophéties, preuve cependant nécessaire, manquerait à la religion; car on ne peut argumenter solidement contre les Juifs, ou que du sens littéral, ou que d'un sens spirituel bien constaté par l'Ancien Testament, ou par leur tradition universelle : or les sens spirituels que les apôtres employaient dans leurs arguments contre les Juifs n'étant prouvés ni par l'Ancien Testament, ni par la tradition universelle de ce peuple, ne pouvaient en aucune manière vaincre l'opiniâtreté des Juifs, qui se seraient évidemment arrêtés de préférence à la lettre du texte.

3. Sans nier toutefois que quelques-uns des raisonnements employés par les apôtres contre les Juifs n'aient été des arguments *ad hominem*, nous soutenons qu'il est faux qu'ils aient toujours argumenté de cette manière; car, outre les preuves que nous venons de faire valoir contre Grotius et les rationalistes qui l'ont suivi, et indépendamment de ce que nous avons dit plus haut (page 36) de ce genre d'argument, nous dirons que cette opinion est extrêmement dangereuse. En effet, dans cette supposition, la preuve si convaincante que l'on tire des prophéties pour

(1) *Gen.* XXII, 18.
(2) *Gen.* XLIX, 10.
(3) *Deut.* XVIII, 15.
(4) *Jes.* VII, 14.
(5) *Dan.* IX, 24.
(6) *Agg.* II, 7. *Mal.* III, 1.

établir la divinité de la religion de Jésus-Christ n'aurait de force et de valeur que contre les Juifs, et elle ne serait nullement propre à convaincre les païens; conséquence que la raison elle-même repousse avec violence, et qui est en opposition avec la méthode de tous les pères de l'Eglise, qui ont fait un si grand usage des prophéties pour convertir les gentils; c'est ce qu'a parfaitement démontré le père Baltus dans sa *Défense des prophéties contre Grotius et R. Simon*, et dans son *Traité de la véritable religion par les prophéties* (1).

§ III. *Du sens accommodatice.*

1. Le sens accommodatice est celui qu'on donne à certaines paroles de l'Ecriture qui en ont un différent. Ainsi le sens accommodatice a lieu quand on applique à un objet ce que l'Ecriture dit d'un autre. On voit par là que ce sens est le sens de l'homme et non celui de l'Ecriture, c'est-à-dire de l'Esprit saint.

2. L'exemple des saints pères et l'autorité de l'Eglise elle-même, qui emploie si souvent dans ses offices le sens accommodatice, prouvent qu'il est permis en certaine circonstance de détourner les expressions de l'Ecriture de leur vrai sens pour en faire l'application à un autre objet. De là les prédicateurs ont fait de tous temps dans leurs sermons un grand usage de ce sens. Mais pour en user légitimement, on ne saurait se dispenser d'observer les trois règles suivantes :

Ire Règle. Il ne faut jamais donner aux paroles de l'Ecriture un sens qui puisse en fausser la vraie signification. Saint Jérôme s'élève avec force contre ceux qui, sans s'inquiéter du sens que les écrivains sacrés ont donné à leurs paroles, ne suivent dans l'application qu'ils en font que leur imagination et leurs caprices (2).

IIe Règle. Il ne faut jamais donner le sens accommodatice comme sens littéral de l'Ecriture, c'est-à-dire inspiré par l'Esprit saint, ni s'en servir pour établir des dogmes de foi ou des points de morale. La raison en est simple et fort naturelle; ces sens accommodatices étant unique-

(1) Quoiqu'il y ait d'excellentes choses dans ces deux ouvrages, l'auteur n'est cependant pas également fort dans toutes les prophéties qu'il prétend expliquer littéralement du Messie; il paraît supposer que toutes les fois que les apôtres argumentaient d'après une prophétie, elle devait s'entendre de Jésus-Christ ou de l'Eglise dans le sens littéral; ce qui n'est pas toujours vrai ni avoué par les meilleurs interprètes.

(2) « Taceo de meî similibus, qui si fortè ad Scripturas sanctas, post sæculares litteras venerint, et sermone composito aurem populi mulserint, quidquid dixerint, hoc legem Dei putant ; nec scire dignantur quid prophetæ, quid apostoli senserint ; sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia : quasi grande sit, et non vitiosissimum docendi genus, depravare sententias, et ad voluntatem suam Scripturam trahere repugnantem (Hieron. *Epist. ad Paulinum*). »

ment l'œuvre de l'homme qui les propose, ne sauraient avoir une autorité supérieure à celle de l'homme; or une autorité purement humaine n'est pas suffisante pour établir des vérités à croire ou à pratiquer. C'est surtout au sens accommodatice qu'on peut appliquer ces paroles de saint Jérôme, que nous avons déjà rapportées plusieurs fois : « Pius quidem sensus, sed nunquàm parabolæ et dubia ænigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum perducere (1). »

III[e] Règle. On ne doit faire usage des sens accommodatices que dans les sujets de piété. Le concile de Trente condamne formellement l'abus de ceux qui appliquent les paroles de l'Ecriture sainte à des choses profanes; il enjoint même aux Ordinaires de punir ces profanateurs de la parole de Dieu (2).

3. Les interprètes examinent ici si les écrivains du Nouveau Testament ont cité quelquefois les Ecritures de l'Ancien dans le sens accommodatice. Il y en a qui ne veulent point admettre dans les apôtres de pareilles accommodations; mais qui prétendent que ces auteurs sacrés font toujours leurs citations dans le sens littéral ou spirituel. Cependant d'autres non moins exacts ne font pas difficulté d'admettre des sens accommodatices, et ils en citent quelques exemples (3). Ainsi, suivant ces interprètes, les deux oliviers dont il est parlé dans Zacharie, et qui désignent le prêtre Jésus fils de Josédech et Zorobabel, signifient par accommodation, dans l'Apocalypse, les deux témoins (4). Ce que Moïse dit dans le Deutéronome, de la justice légale, est appliqué par saint Paul à la justice évangélique (5). Cependant la plupart de ces mêmes interprètes font observer que l'usage des sens accommodatices n'est pas fréquent dans le Nouveau Testament. Il reste seulement à savoir dans quel cas le sens est simplement *accommodatice* ou ne l'est point. Or on peut certainement affirmer que le sens n'est pas simplement accommodatice 1° toutes les fois que l'écrivain sacré emploie une des formules : *Ainsi* Dieu *parle, l'Ecriture dit, afin que l'Ecriture fût accomplie;* parce que dans ce cas il donne évidemment comme le sens

(1) Hieron. *lib.* II *in Matth. c.* XIII.

(2) « Sancta synodus temeritatem reprimere volens, quâ ad profana quæque convertuntur et torquentur verba et sententiæ sacræ Saripturæ ad scurrilia scilicet, fabulosa vana, adulationes, detractiones, superstitiones impias, et diabolicas incantationes, divinationes, sortes, libellos etiam famosos, mandat et præcipit ad tollendam ejusmodi irreverentiam et contemptum, ne de cætero quisquam quomodolibet Scripturæ sacræ ad hæc et similia audeat usurpare, ut omnes hujus generis homines, temeratores et violatores verbi Dei juris et arbitrii pœnis per episcopos coerceantur (Conc. Trid. *Sess.* IV, *decret.* 2). »

(3) Voyez Bonfrerius, *Præloq. c.* XX, *sect.* VII. Serarius, *Proleg. Bibl. c.* XXI, *quæstiuncula* XIV.

(4) *Zach.* IV. *Apoc.* XI, 4.

(5) *Deut.* XXX. *Rom.* X, 6 *et seqq.*

de DIEU ou de l'Ecriture celui des paroles qu'il cite. 2° Si l'écrivain sacré a pour but, dans le passage où il fait une citation, de confirmer quelque vérité de la foi, puisque le sens simplement accommodatice ne peut avoir assez d'autorité pour cela, ainsi que nous venons de le voir. 3° Si l'auteur sacré dit que l'Ecriture est accomplie; car le sens accommodatice n'étant en aucune manière le sens de l'Ecriture, ne saurait en être l'accomplissement. C'est ainsi que Bonfrère, après avoir rapporté quelques passages cités dans le Nouveau Testament avec la formule *ut Scriptura impleretur, etc.*, ajoute avec raison que prétendre que tous ces passages ne peuvent être appliqués à JÉSUS-CHRIST que dans le sens accommodatice, c'est dire clairement qu'il n'y a ni prophétie ni accomplissement de prophétie, là où l'Ecriture affirme au contraire qu'il y a réellement l'une et l'autre (1).

Les rationalistes d'Allemagne sont tombés dans de graves erreurs par rapport au sens accommodatice. Selon ces hardis critiques, aucune prophétie de l'Ancien Testament ne se rapporte à JÉSUS-CHRIST ni dans le sens littéral ni dans le sens spirituel, qu'ils traitent de chimérique; et par conséquent lorsque les écrivains du Nouveau Testament ont cité l'Ancien, ils ne l'ont jamais fait autrement que dans le sens accommodatice. Ainsi, au lieu d'établir les vérités de l'Evangile sur le véritable sens des Ecritures, qu'ils connaissaient si bien, puisque l'Esprit saint leur avait été donné pour cela, les apôtres ont mieux aimé recourir à des sens étrangers; ainsi c'est toujours d'après ces sens étrangers qu'ils ont argumenté; c'est uniquement sur eux qu'ils ont établi les vérités de la foi : ainsi l'argument des prophéties que saint Pierre dit être si solide : *Habemus firmiorem propheticum sermonem* (2), ne repose plus, selon ces téméraires auteurs, que sur des faussetés et des chimères. Ce seul point du symbole des rationalistes renverse, comme on le voit, le christianisme jusque dans ses fondements.

§ IV. *Du sens mythique.*

Le sens mythique est celui que l'on donne aux passages de l'Ecriture que l'on considère comme de simples mythes. Or on entend par *mythe*, (μῦθος) une tradition allégorique destinée à transmettre un fait véritable,

(1) « Porro dicere hæc omnia loca tantùm per accomodationem Christo applicari quod Jansenius asserit, est perspicuè dicere non esse prophetatum quod Scriptura prophetatum fuisse dicit, non esse prophetiam impletam quam Scriptura fuisse impletam dicit : quomodò enim prophetatum dici potest, vel prophetia impleta, si hoc nunquàm potuit prædicere Spiritus sanctus per os prophetæ? hoc autem reipsa dicit qui ex tantummodò vult per accommodationem de Christo dici (Bonfrerius, *Prœloq. c.* XX, *sect.* IV). »

(2) 2 *Petr.* I, 19.

et qui, dans la suite, a été prise, par erreur, pour le fait lui-même. Ainsi, par exemple, l'histoire de la tentation et de la chute de nos premiers parents, et celle de la tour de Babel, si on les prenait dans le sens mythique, ne seraient qu'une fiction allégorique inventée et composée par un ancien philosophe pour expliquer le mal moral et physique, et la diversité des langues, et qui dans la suite aurait été prise pour ces faits mêmes. Depuis le siècle dernier on a fortement agité la question de savoir si l'Ecriture ne renfermait point des mythes. Les critiques se sont partagés comme en deux camps : les uns se sont prononcés pour l'affirmative, les autres pour la négative. Comme la question a été soulevée par rapport à l'Ancien et au Nouveau Testament, nous croyons devoir montrer, dans deux propositions différentes, qu'il n'y a de mythes ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, et que par conséquent le sens mythique appliqué à nos saintes Ecritures est une véritable chimère, et nous ne craignons pas d'affirmer que vouloir prêter ce sens au texte sacré, c'est lui faire une violence sacrilége.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il n'y a point de mythes dans l'Ancien Testament.

Jahn nous paraît avoir parfaitement démontré la vérité de cette assertion; nous empruntons donc à ce critique les preuves avec lesquelles il a combattu le système des partisans des mythes bibliques, et qui sont si claires et si péremptoires, qu'il n'est pas possible de rien leur opposer de raisonnable.

1. « La raison principale sur laquelle se fondent les prétentions de l'interprétation mythique de l'Ancien Testament se trouve déjà dans les idées de Varron. Il dit en effet que les âges du monde peuvent se diviser en temps obscurs, temps mythiques et temps historiques. Chez tous les peuples l'histoire est d'abord obscure et incertaine, ensuite mythique ou allégorique, et enfin positivement historique. Et pourquoi, s'est-on demandé, si ce fait existe partout, n'aurait-il pas existé chez les Hébreux?

« Les témoins qui peuvent le mieux nous fixer sur la légitimité de l'interprétation mythique de la Bible, sont sans doute les premiers chrétiens, qui eux-mêmes commencèrent par être païens, et parmi lesquels se trouvaient des hommes savants et des philosophes. Or ils ne purent ignorer le principe de Varron. Ils connaissaient la mythologie des Egyptiens, des Grecs, des Romains, des Persans, mieux sans doute que nous aujourd'hui. Dès leur jeunesse, les nouveaux convertis avaient pu se familiariser avec ces produits de l'imagination religieuse; ils les avaient

longtemps honorés; ils avaient pu étudier et pu découvrir toutes les subtilités d'interprétation à l'aide desquelles on avait cherché à soutenir le crédit de ces monuments. Ensuite, lorsque ces nouveaux convertis commencèrent à lire la Bible, n'est-il pas probable qu'ils eussent de suite reconnu et démêlé les mythes, s'il en eût existé? Cependant ils ne virent dans la Bible qu'une histoire pure et simple. Il faut donc, suivant l'opinion compétente de ces juges antiques, qu'il y ait une grande différence entre le mode mythique des peuples païens et le genre de la Bible.

2. « Il a pu arriver, il est vrai, que ces premiers chrétiens, peu versés dans la haute critique, peu capables aussi de l'appliquer, et d'un autre côté accoutumés aux mythes païens, fussent peu frappés des mythes de la Bible. Mais n'est-il pas constant que plus on est familiarisé avec une chose, et plus vite on la reconnaît, même dans les circonstances dissemblables pour la forme? Si donc les histoires hébraïques sont des mythes, comment les premiers chrétiens n'ont-il pu les découvrir, et s'ils ne l'ont pu, n'est-ce pas une preuve que ces mythes étaient tellement imperceptibles, que ce n'a été qu'après dix-huit siècles qu'on a pu les signaler?

3. « Si on veut appliquer à la Bible le principe de Varron, on n'y trouve pas ces temps obscurs ou incertains qui durent précéder l'apparition des mythes; les annales hébraïques ne les supposent jamais. Ainsi, les annales des Hébreux diffèrent essentiellement de celles de tous les autres peuples, sous le rapport de l'origine des choses. D'un autre côté, les légendes les plus antiques des autres nations débutent par le polythéisme; non-seulement elles parlent d'alliances entre les dieux et les mortels, mais elles nous racontent les dépravations et les adultères célestes; elles décrivent des guerres entre les dieux; elles divinisent le soleil, la lune, les étoiles, et admettent une foule de demi-dieux, des génies, des démons, et accordent l'apothéose à tout inventeur d'un art utile. Si elles nous montrent une chronologie, elle est ou presque nulle ou bien gigantesque; leur géographie ne nous présente qu'un champ peuplé de chimères; elles nous présentent toutes choses comme ayant subi les plus étranges transformations, et elles s'abandonnent ainsi, sans frein et sans mesure, à tous les élans de l'imagination la plus extravagante. Mais il en est tout autrement dans les récits bibliques. La Bible commence, au contraire, par déclarer qu'il est un Dieu créateur dont la puissance est irrésistible; il veut, et à l'instant toutes choses sont. Nous ne trouvons dans ce monument divin ni l'idée de ce chaos chimérique des autres peuples, ni une matière rebelle, ni un Ahriman, génie du mal. Ici, la lune, le soleil, les étoiles, loin d'être des dieux, servent au contraire à l'usage de l'homme, lui prodiguent la clarté et lui servent de mesure du temps. Toutes les

grandes inventions sont faites par des hommes qui restent toujours hommes. La chronologie procède par séries naturelles, et la géographie ne s'élance pas ridiculement au delà des bornes de la terre. On ne voit ni transformations, ni métamorphoses, rien enfin de ce qui nous montre si clairement dans les livres des plus anciens peuples profanes, la trace de l'imagination et du mythe. Or, cette connaissance du Créateur sans mélange de superstition, chose la plus remarquable dans des documents aussi antiques, ne peut venir que d'une révélation divine. Car ce qu'on nous dit dans tant de livres modernes, que la connaissance du vrai Dieu finit par sortir du milieu même du polythéisme, est contredit par toute l'histoire elle-même, profane et sacrée; jamais, au contraire, cela n'arrive. Les philosophes eux-mêmes avancèrent si peu la connaissance du Dieu unique, que lorsque les disciples de Jésus-Christ annoncèrent le vrai Dieu, ils soutinrent contre eux le polythéisme. Mais quelle que soit l'origine de cette idée de Dieu dans la Bible, il est certain qu'elle s'y trouve si sublime, si pure, que les idées des philosophes grecs les plus éclairés, qui admettaient une nature générale, une âme du monde, lui sont bien inférieures. Il est vrai que cette connaissance de Dieu n'est pas parfaite, bien qu'elle soit exacte; mais cette circonstance elle-même prouve qu'elle fut parfaitement adaptée à l'état de l'homme dans un temps aussi antique. Cette imperfection même et le langage figuré, mais si clair et si simple, des documents qui nous en parlent, démontrent que ni Moïse, ni personne depuis lui, ne les a inventés pour leur attribuer ensuite une antiquité qu'ils n'auraient réellement pas eue. Cette connaissance si remarquable de Dieu a dû être conservée dans sa pureté depuis la plus haute antiquité, ou plutôt chez quelques familles depuis l'origine des choses, et l'auteur du premier livre de la Bible eut pour dessein, en le composant, d'opposer quelque chose de certain et de fondamental aux fictions et aux conceptions des autres peuples dans des temps moins anciens. Quelle nation, en effet, a conservé un seul rayon de la grande vérité que proclame le premier chapitre de la Genèse?

« Enfin une autre question se présente : comment peut-on concevoir que ces documents de l'histoire primitive aient pu se conserver sans altération jusqu'au temps où ils furent rassemblés par Moïse? N'ont-ils point pu être grossis des additions de l'imagination poétique? cela n'est-il pas arrivé pour les traditions des autres peuples?

« On peut répondre qu'il est indubitable que les traditions bibliques, qui ont fait exception quant à leur supériorité évidente sur les autres, ont aussi fait exception quant à leur mode de transmission. Leur petite étendue rendait précisément leur conservation plus facile et plus concevable : elles furent sans doute écrites à une époque où les traditions des autres peuples n'avaient pas encore été rédigées. Leur forme écrite, leur langage simple, leurs notions précises et élémentaires, tout cela en

elles est si frappant, que si l'historien qui les rassembla eût essayé de les interpoler, il se fût indubitablement trahi de deux manières, par ses idées plus modernes et par son langage plus profond et plus recherché. En voilà assez sans doute pour avertir mes lecteurs de se tenir en garde contre l'interprétation mythique de ces monuments sacrés (1). »

Pour résumer ces différents arguments de Jahn, qui prouvent jusqu'à l'évidence la fausseté du raisonnement de nos adversaires, nous dirons : 1° Les premiers chrétiens, juges les plus compétents dans la matière qui nous occupe, loin d'avoir reconnu des mythes dans l'Ancien Testament, n'y ont vu qu'une histoire pure et simple d'événements positifs et réels. 2° Il n'y a jamais eu chez les anciens Hébreux des temps obscurs ou incertains, comme chez tous les autres peuples. 3° La connaissance d'un Dieu unique et créateur de toutes choses, qui s'est toujours conservée si pure chez les Juifs seulement, n'a pu venir du polythéisme ; une véritable révélation divine a pu seule la communiquer aux hommes. 4° Les histoires de l'Ancien Testament sont les seules qui n'offrent rien d'extravagant, rien de révoltant et même rien de choquant aux yeux d'un critique éclairé qui voudra se dépouiller de tout esprit de prévention. 5° Les traditions bibliques ont pu facilement se conserver dégagées de mythes, tant par leur nature même que par la manière dont elles ont été rédigées (2).

DEUXIÈME PROPOSITION.

Il n'y a point de mythes dans le Nouveau Testament.

Nous ne pouvons entrer dans tous les détails que nécessiterait une preuve complète de notre assertion, puisque la raison que les partisans

(1) Jahn, *Biblische Archeologie. Erst. Theil. Vorrede, S. 28, ff.* Si on compare le texte de Jahn avec notre traduction, on ne manquera pas de trouver quelque différence dans la forme de plusieurs raisonnements et dans certaines expressions. Notre motif en cela a été uniquement de mettre les lecteurs étrangers au génie de la langue allemande à même de saisir la vraie pensée de l'auteur, qui, sous sa forme germanique, leur aurait paru peu concluante. Quant aux expressions que nous avons changées, elle ne nous paraissaient pas assez exactes; mais ce changement ne peut rien ôter à la force des preuves, qui ne repose en aucune manière sur ces expressions.

(2) On peut encore consulter sur les prétendus mythes de l'ancien Testament les ouvrages de Jean-Henri Pareau, intitulés: *Disputatio de mythicâ sacri codicis interpretatione, editio altera,* et *Institutio Veteris Testamenti, passim.* On peut voir encore sur les prétendus mythes du Pentateuque, Jahn, *Einleitung in die gœttlichen Bücher des A. T.* II *Theil.* I *Abschitt.* §. 18. *ff.* ; mais le savant critique donne dans plusieurs passages des explications que nous sommes loin d'approuver.

des mythes du Nouveau Testament allèguent en faveur de leur opinion, se réduisant en dernière analyse à dire que les mystères et les miracles sont impossibles, nous devrions prouver la possibilité et l'existence réelle des uns et des autres, ce qui nous entraînerait dans le long examen d'une question qui appartient essentiellement au traité de la religion. Cependant nous en dirons assez pour convaincre, nous osons l'espérer, tout esprit raisonnable qui ne veut point se laisser aveugler par les préjugés.

1. Nous venons de démontrer qu'il n'y avait point de mythes dans l'Ancien Testament, quoique l'époque si reculée des récits de la Genèse, par exemple, pourrait au premier abord fournir quelque prétexte d'en supposer dans cet antique document. Or cette raison seule ne suffit-elle pas pour nous faire regarder non-seulement comme impossible, mais même comme souverainement ridicule, la prétention des critiques qui veulent en découvrir dans des livres tels que le Nouveau Testament? A-t-on donc oublié que ces écrits sacrés ont eu pour auteurs des témoins oculaires ou des contemporains qui touchent au temps des faits qu'ils racontent? Car, pour qu'un fait se dénature et prenne une couleur fabuleuse, il faut qu'il passe de bouche en bouche, qu'il se charge, au moyen de cette tradition, de nouvelles circonstances de plus en plus extraordinaires, jusqu'à ce qu'il dégénère en un fait vraiment fabuleux. Ce n'est pas autrement que les rationalistes expliquent la formation du mythe historique. Or cela peut se concevoir jusqu'à un certain point pour des faits anciens, qui ayant passé pendant longtemps par différentes bouches, ont pu se charger de circonstances étrangères et devenir fabuleux. Mais supposer une pareille transformation par rapport à des faits récents que les apôtres ont vus de leurs propres yeux ou pu apprendre de la bouche de ceux qui les avaient vus, c'est ce que n'admettra jamais un critique, quelque peu de lumière qu'on lui suppose.

2. Il est évident qu'on ne peut admettre des mythes dans les miracles dont saint Matthieu et saint Jean, par exemple, avaient été les témoins; car, comme on convient qu'ils étaient pleins de sincérité et très-éloignés de feindre, ils nous les ont racontés tels qu'ils les avaient vus; et comme, d'après leur récit simple et naïf, ces faits ne sont pas naturels, mais tout à fait miraculeux, c'est ainsi que nous devons les entendre. Quant aux autres faits dont ils n'ont pas été les témoins, ils ont pu les apprendre immédiatement de la bouche de ceux qui les avaient vus, et dont plusieurs vivaient sans doute de leur temps : or ces faits importants reçus dans leur mémoire n'ont pas eu le temps de se dénaturer et de devenir fabuleux.

Dira-t-on que les apôtres et les évangélistes, pour concilier plus de relief à leur maître, ont imaginé les mystères de sa conception, de sa tentation, de sa transfiguration, de son ascension, etc.? Mais alors ce

sont des imposteurs, et les rationalistes ne doivent plus nous les vanter comme des modèles de sincérité et de candeur, tant dans leurs personnes que dans leurs ouvrages. D'ailleurs les récits du Nouveau Testament sont simples, naturels, sans affectation, et ne présentent aucun indice du genre fabuleux. Ils sont quelquefois très-laconiques et taisent bien des circonstances qui semblent nécessaires pour satisfaire à une juste curiosité : tels sont ceux de l'enfance de Jésus-Christ. On ne nous dit point ce que Jésus-Christ fit en Egypte et à Nazareth pendant les trente années qu'il y passa; à l'exception de l'aventure du temple, tout est enveloppé dans une obscurité profonde, et cette grande lacune de l'histoire du Fils de Dieu est remplie par ces courtes paroles, *et erat subditus illis*. Certainement des historiens qui auraient voulu inventer des circonstances fabuleuses pour décorer leur héros, n'auraient pas manqué de lui faire opérer une multitude de miracles, soit en Egypte, soit à Nazareth, comme ont fait les auteurs des évangiles apocryphes.

3. Enfin les premiers chrétiens, saint Luc, saint Paul, dont nous avons les écrits, quand ils ont parlé des faits contenus dans le Nouveau Testament, les ont toujours donnés pour des faits réels; tous les pères de l'Eglise les plus anciens et les plus savants n'ont jamais eu aucune idée de cette forme mythique dont on prétend que ces faits sont enveloppés, et il est incontestable que les rationalistes eux-mêmes n'y auraient jamais pensé, s'ils n'avaient pas vu que cette hypothèse leur donnait un moyen plus facile que tous les autres de se débarrasser des mystères et des miracles du christianisme, qui sont en effet incompatibles avec leur nouvelle et fausse doctrine.

Ce ne sont pas les seuls arguments qu'on puisse faire valoir contre les prétendus mythes du Nouveau Testament, les preuves que l'on donne en faveur de l'authenticité et de la divinité de ce livre font encore ressortir la fausseté de ce système (1).

(1) Tout ce qui concerne la matière des prétendus mythes du Nouveau Testament a été traité d'une manière complète et convaincante par le docteur Auguste-Louis-Chrétien Heydenrich, professeur de théologie à Herborn, et directeur du séminaire. Son ouvrage, qui forme trois cahiers, a paru sous le titre de : *Ueber die Unzülæssigkeit der mythischen Auffassung des historischen im Neuen Testament und im Christenthume, Herborn,* 1831-1835.

ARTICLE II.

Des différentes manières d'interpréter l'Ecriture sainte (1).

Interpréter l'Ecriture sainte, c'est lui donner un sens fixe et déterminé en développant au juste ce que signifie la liaison des termes dont les écrivains sacrés se sont servis, et en montrant qu'ils ont voulu exprimer telle ou telle doctrine. Or les manières d'interpréter l'Ecriture sainte peuvent être différentes, ou quant à la forme et à la méthode qu'on emploie, ou quant au sujet et à la matière que l'on traite.

1. Il y a plusieurs manières d'interpréter l'Ecriture sainte par rapport à la méthode que l'on suit.

La première méthode d'expliquer l'Ecriture sainte est celle qu'on appelle *paraphrase ;* elle consiste à rendre le texte original en d'autres termes, d'une manière plus étendue, et en y ajoutant ce qui peut servir à l'éclaircir. Cette méthode est très-ancienne parmi les Juifs, qui interprétaient le texte hébreu en le paraphrasant en langue chaldaïque, comme nous l'avons déjà vu (page 183), lorsqu'en parlant des versions de l'Ecriture, nous avons traité des Targums, ou paraphrases chaldaïques. Elle a été moins en usage parmi les anciens chrétiens, et ce n'est guère que dans ces derniers temps que quelques interprètes s'en sont servi pour expliquer quelques livres de l'Ecriture sainte. Elle peut néanmoins avoir son utilité, surtout dans les livres et les endroits les plus difficiles de l'Ecriture sainte, parce qu'elle est très-propre par sa nature à jeter du jour et de la clarté sur les passages les plus obscurs ; mais elle a l'inconvénient de déterminer le sens du texte sans en rendre de raison, en sorte qu'il faut suivre aveuglément, pour ainsi dire, l'opinion du paraphraste, sans qu'on puisse être persuadé par sa propre connaissance s'il a suivi le véritable sens. C'est pourquoi il est à propos de joindre un commentaire à la paraphrase pour rendre raison de l'interprétation qu'on a donnée dans la paraphrase.

La seconde méthode qu'on peut suivre est de faire des *scholies* ou notes courtes qu'on met ordinairement à la marge, pour éclaircir les endroits les plus difficiles, soit en remarquant les différentes leçons du texte ou des versions, soit en expliquant la propre signification des termes, soit en éclaircissant en peu de mots la difficulté qui se trouve dans le texte, ou en marquant succinctement les différents sens qu'on peut y donner. Origène avait fait de ces sortes de *scholies* sur toute la

(1) Le fond de cet article est tiré de Dupin. *Dissertations prélim. sur la Bible, liv.* I, *ch.* X, § 4.

Bible ; il y éclaircissait brièvement et succinctement les endroits qui lui paraissaient obscurs et difficiles. C'est le premier des trois sortes d'ouvrages que ce père avait faits sur l'Ecriture sainte, suivant saint Jérôme, dans le prologue de la version des Homélies d'Origène sur Ezéchiel : « Primum ejus excerptaque græce σχόλια *nuncupantur, in quibus ea quæ sibi videbantur obscura,* atque habere aliquid difficultatis, summatim breviterque perstrinxit. » C'est ce que ce même père appelle dans son commentaire sur saint Matthieu : *Commaticum interpretationis genus* : parce qu'il faut que ces scholies soient écrites d'un style concis et serré. Depuis Origène, cette manière d'expliquer l'Ecriture a été assez négligée par les autres pères, qui ont fait la plupart des commentaires fort diffus sur le texte de l'Ecriture sainte. Cependant on peut dire qu'elle est très-utile pour l'explication de la lettre, et que c'est avec raison que, dans les derniers siècles, plusieurs habiles interprètes, entre autres Rosenmüller, ont suivi cette méthode.

La troisième méthode est celle des *gloses,* c'est-à-dire des explications interlinéaires ou marginales, introduites par Walafride Strabon, moine de Fulde et disciple de Raban, qui vivait au IXe siècle. La glose de ce moine a été longtemps fort en usage dans l'Eglise sous le nom de *glose ordinaire* : mais comme il n'avait fait presque qu'abréger le commentaire de son maître Raban, sa glose n'est pas une explication littérale du texte, mais un recueil des diverses pensées des pères, que Raban avait insérées dans ses commentaires. La glose interlinéaire, qui devrait être une simple explication des mots obscurs du texte, renferme aussi des sens mystiques et des remarques assez inutiles. C'est pourquoi ces gloses, qui avaient été fort estimées pendant un certain temps, ont été négligées et méprisées dans la suite, et on ne s'est plus servi de cette méthode, qui est du reste fort incommode pour le lecteur.

On peut considérer comme une quatrième méthode les *postilles* : c'est un mot barbare dérivé de l'expression latine *post illa,* parce que l'on mettait à la tête de l'interprétation *Post illa verba,* pour marquer l'endroit auquel l'explication se rapportait. Ce nom a été donné communément, dans le XIIe et le XIIIe siècle, aux commentaires qui se faisaient sur la Bible, de quelque nature qu'ils fussent ; et quoiqu'il semble ne convenir qu'à des notes courtes et littérales, on l'a souvent donné à des commentaires diffus et allégoriques ou moraux. Ainsi les postilles ne peuvent pas passer, à proprement parler, pour une espèce particulière de commentaire.

La cinquième méthode d'expliquer l'Ecriture sainte, la plus commune dans l'antiquité, et dont les pères se sont le plus souvent servis, est l'*homélie* ou discours au peuple, que les Latins appelaient autrefois traité, et qu'on appelle à présent prédication, prône ou sermon ; car le sujet ordinaire des prédications des pères était l'Ecriture sainte. On la

lisait dans l'Eglise, et ils l'expliquaient à mesure qu'on la récitait. Cette pratique avait été en usage parmi les Juifs : les apôtres l'avaient retenue, et toute l'Eglise l'a pratiquée dès les premiers siècles. Dans ces homélies, les pères interprétaient d'abord ordinairement la lettre du texte, quand elle offrait quelque difficulté, afin de la rendre plus intelligible au peuple ; ils passaient ensuite à l'allégorie ou à la morale. Ils négligeaient néanmoins quelquefois le sens littéral, et souvent ils ne s'y arrêtaient que très-peu : ils ne se mettaient pas même beaucoup en peine d'examiner s'ils suivaient rigoureusement le vrai sens, pourvu que celui qu'ils donnaient fût propre à instruire les fidèles de quelque vérité, ou à édifier leur charité : aussi c'est ce qui fait qu'on ne doit pas demander dans les homélies toute l'exactitude d'un commentaire littéral.

La sixième méthode d'interpréter l'Ecriture sainte est appelée *commentaire :* car quoique ce terme soit général et convienne à toute explication, on le prend pour une interprétation d'une certaine étendue, et faite avec soin et application. Nous avons, depuis Origène, quantité de pères grecs et latins qui ont fait de ces commentaires sur la Bible : c'était leur principale étude et le travail auquel ils s'appliquaient le plus ordinairement. Mais ces commentaires sont fort différents les uns des autres : car il y a des pères qui ne sont attachés que fort peu à la lettre, pour s'étendre sur des allégories et des moralités, comme Origène, saint Ambroise, saint Augustin ; et il y en a d'autres qui en ont fait la principale partie, comme saint Jérôme, saint Chrysostome et Théodoret ; et enfin d'autres qui s'y sont uniquement arrêtés comme la plupart des nouveaux commentateurs.

La septième méthode d'expliquer l'Ecriture sainte est celle que les auteurs des siècles VIIIe, IXe et suivants ont employée en compilant les commentaires des différents auteurs. Ces sortes de recueils ont été appelés *chaînes,* parce qu'ils sont composés de plusieurs passages de différents auteurs joints et comme enchaînés ensemble. Saint Jérôme avait déjà fait autrefois quelque chose de semblable, en insérant dans ses commentaires les interprétations de différents auteurs ; mais Cassiodore, Bède, Raban, etc., parmi les Latins, et parmi les Grecs, Procope de Gaze, Nicétas ou Olympiodore, et plusieurs autres, se sont exercés à ce travail, facile sans doute, puisqu'il ne demandait presque que des yeux pour lire et des doigts pour copier, mais cependant fort précieux, puisque indépendamment de la quantité de fragments des anciens commentaires qu'il nous a conservés, il offre l'avantage de pouvoir lire de suite et dans un même livre la pensée de plusieurs auteurs sur le sens d'un passage. Mais pour rendre ces recueils plus utiles, il faudrait qu'ils fussent faits avec choix et qu'on n'y insérât que de bons commentaires : ce que la plupart des faiseurs de *chaînes,* qui étaient médiocrement habiles, n'ont pas su discerner. Les dernières compilations qu'on a faites

sont ou de plusieurs commentaires entiers et de suite, comme ceux que l'on trouve dans *Biblia magna, Biblia maxima,* et dans les grands critiques d'Angleterre, ou des commentaires abrégés et coupés, tels qu'ils ont été insérés dans l'Abrégé des critiques. Mais les premiers ont l'inconvénient de répéter les mêmes choses dans différents commentaires, et dans le dernier il y a une grande confusion et beaucoup d'obscurité. Ce sont néanmoins de très-bons ouvrages et dont on ne peut guère se passer quand on veut acquérir une connaissance approfondie de l'Ecriture sainte.

La huitième méthode d'expliquer l'Ecriture sainte est par *questions* ou demandes et réponses. Saint Augustin, Théodoret et quelques autres auteurs ecclésiastiques, ont fait de ces questions sur plusieurs livres de la Bible : ils y traitent les questions les plus importantes que l'on peut faire sur ces livres, et y éclaircissent les plus grandes difficultés. Cette méthode est très-utile et très-commode, pourvu qu'on se borne à traiter les questions qui peuvent être utiles pour l'intelligence du texte, sans en agiter de curieuses qui n'ont que peu ou point de rapport à la matière.

La neuvième méthode est de faire de longs discours ou traités sur le principal sujet d'un livre de l'Ecriture sainte, et de s'étendre sur cette matière. C'est ainsi que plusieurs pères ont fait des commentaires sur l'ouvrage des six jours, c'est-à-dire sur l'histoire de la création du monde, rapportée au commencement de la Genèse, et qu'ils se sont beaucoup étendus sur diverses questions qu'on pouvait former sur ce sujet: d'autres ont pris de certaines matières qu'ils ont traitées sur quelques livres en particulier, c'est ainsi que saint Ambroise a traité du jeûne à l'occasion de l'histoire du prophète Elie, et de l'usure, sur le livre de Tobie, etc. De même, dans le temps que la scholastique a commencé, les théologiens, comme Richard de Saint-Victor, au lieu d'expliquer le texte de la Bible, ont traité des questions de théologie et de philosophie dans leurs commentaires, si toutefois on peut appeler commentaires les traités qui ne sont pas faits pour l'explication d'un livre, mais sur d'autres matières.

La dixième méthode d'expliquer l'Ecriture sainte est par des sommaires ou abrégés. C'est ainsi que Pierre Comestor l'a voulu rendre familière par son Histoire scholastique, dans laquelle il a renfermé un abrégé de toute l'histoire sacrée et profane avec quelques explications des pères. Ces sortes d'abrégés ne sont plus en usage que pour les commençants à qui l'on veut donner les premières notions de l'Ecriture sainte.

Enfin, la onzième manière d'expliquer l'Ecriture sainte est de traiter, dans des ouvrages séparés, des matières qu'il faut savoir pour l'entendre comme de l'autorité des livres sacrés, des auteurs du texte et des versions; de la géographie et de la chronologie sacrées; des poids et des

mesures; des lois et des coutumes des Juifs, et de plusieurs autres matières qui ont un rapport nécessaire au texte de l'Ecriture sainte, que l'on ne peut bien expliquer quand on les ignore, et avec l'aide desquelles il est aisé d'aplanir presque toutes les difficultés qui s'y rencontrent. Ce sont ces traités qu'on appelle vulgairement *Prolégomènes, Apparats* ou *Dissertations préliminaires sur la Bible, Introduction à l'Ecriture sainte,* ouvrages dont on a senti depuis longtemps l'utilité, et qui ont été d'un grand secours à toutes les personnes qui ont voulu ne pas se borner à n'avoir de nos livres saints qu'une connaissance très-superficielle.

2. Les commentaires de l'Ecriture sainte, envisagés sous le rapport de la matière que l'on traite, peuvent être divisés en *allégoriques* ou *mystiques, dogmatiques, moraux* et *littéraux*. Les *allégoriques* sont ceux dans lesquels, sans s'arrêter à la lettre, on donne des sens allégoriques et mystiques. Cette manière d'interpréter l'Ecriture sainte a passé des Juifs aux chrétiens : elle était en usage chez les premiers avant même le temps de Notre-Seigneur. Le juif Aristobule s'en était servi dans ses commentaires sur le Pentateuque de Moïse. Saint Paul, instruit de la science des Juifs, emploie souvent dans ses Epîtres des allégories. Les Juifs d'Alexandrie cultivèrent plus que tous les autres cette manière d'interpréter l'Ecriture. Philon remarque que les thérapeutes avaient d'anciens commentaires des auteurs de leur secte, tous pleins d'allégories, et qu'ils interprétaient l'Ecriture sainte d'une manière figurée par allégories, supposant que toute la loi était comme un animal dont le corps était les paroles, et dont l'âme était le sens caché et mystique. Cet auteur a lui-même embrassé ce genre, et s'y est exclusivement appliqué. C'est par lui, comme le remarque Photius, que la manière d'interpréter allégoriquement l'Ecriture sainte s'est introduite dans l'Eglise avec tant d'excès (1). Les maîtres de l'école d'Alexandrie, Pantænus, saint Clément, et principalement le fameux Origène, l'ont mise en vogue dans l'Eglise grecque et latine. Car c'est sur ce dernier que la plupart des pères grecs et latins, jusqu'à Diodore de Tarse, se sont formés pour commenter l'Ecriture sainte; et souvent ils n'ont fait que copier et traduire ses commentaires et ses autres traités. Dans les siècles suivants, les pères, à la vérité, se sont attachés avec plus de soin à interpréter l'Ecriture d'après le sens littéral; cependant ils n'ont pas entièrement abandonné l'allégorie; car tout en expliquant la lettre du texte, ils joignent à cette explication des interprétations allégoriques. Saint Jérôme avoue qu'étant jeune, charmé des interprétations mystiques, il avait fait un commentaire purement allégorique sur le prophète Abdias, qui avait eu ses lecteurs et ses approbateurs. Mais il reconnut dans la suite que

(1) Photius, *Cod.* CV.

ce commentaire n'était pas digne de la réputation qu'il avait eue, et il dit lui-même qu'il s'étonnait à cette occasion de voir que quelque mal qu'un homme écrivît, il trouvait un lecteur qui avait aussi mauvais goût que lui ; que son livre en avait trouvé un qui le louait en sa présence pendant qu'il en rougissait lui-même; que cet homme élevait jusqu'au ciel ses sens mystiques, tandis que lui baissait la tête pour ne pas faire connaître la honte qu'il en éprouvait (1). Saint Augustin avait entrepris dans sa jeunesse un ouvrage de ce genre sur la Genèse ; mais il avoue dans ses Rétractations que son apprentissage avait succombé sous un poids si pesant, et qu'il avait été obligé de quitter ce travail avant d'avoir achevé le premier livre. On voit par là combien il est difficile de réussir dans ces commentaires allégoriques, où il faut que l'esprit fournisse toujours de nouvelles inventions, et que tout le système se soutienne partout également. Cette difficulté n'a pas néanmoins empêché quelques pères de s'attacher exclusivement à l'allégorie dans leurs commentaires, et ceux qui, comme saint Bernard, ont eu beaucoup de piété et de fonds de religion joints à un esprit sublime et à un solide jugement, y ont réussi ; mais ceux à qui quelqu'un de ces avantages a manqué, ont facilement échoué dans l'exécution d'une entreprise si difficile. Les plus anciens commentaires des Juifs sur l'Ecriture sainte, qu'on appelle *Midraschim* et *Rabboth*, non-seulement sont pleins d'allégories et de jeux d'esprit, mais encore de fables et de superstitions juives qu'ils débitent sous le nom spécieux de tradition. C'est la méthode qu'ont suivie les talmudistes ou rabbanites, qui ont aussi employé la méthode cabalistique pour trouver des sens mystérieux et cachés dans l'Ecriture sainte. Mais ces anciens commentaires fourmillent de vaines subtilités, et l'on peut assurer, sans crainte de se tromper, qu'ils sont d'une utilité bien médiocre. Quant aux commentaires allégoriques en général, ils peuvent avoir leur utilité ; ils sont propres à instruire et à édifier le lecteur, mais ils ne servent de rien pour l'intelligence du texte.

Les *commentaires dogmatiques* éloignent encore, pour l'ordinaire, le lecteur de l'interprétation du texte : ce sont des traités particuliers sur des dogmes ou sur des sciences particulières, et non pas des explications de l'Ecriture. Il est du devoir d'un commentateur d'expliquer les passages de l'Ecriture qui regardent la doctrine et les mœurs, selon le sens de l'Eglise ; mais de faire une longue digression, et un traité exprès sur un dogme à l'occasion d'un passage, c'est passer les bornes d'un commentaire et entreprendre un autre ouvrage. Néanmoins quelques pères, et entre autres saint Cyrille d'Alexandrie, l'ont fait dans leurs

(1) « Fateor, miratus sum quòd quantumvis aliquis malè scripserit, invenit lectorem similem suî : ille prædicabat, ego erubescebam : ille quasi mysticos intellectus ferebat ad cœlum ; ego demisso capite confiteri pudorem meum prohibebar (Hieron. *Præfat. in Abdiam*). »

commentaires, et plusieurs modernes ont aussi grossi les leurs de questions sur les controverses de religion, ou sur d'autres matières. Il y en a qui, ne se contentant pas de traiter des sujets théologiques, ont ajouté dans leurs commentaires des questions de philosophie, d'histoire, de critique, de philologie, de grammaire, etc. Quelques-uns de nos nouveaux commentateurs sont tombés dans ce défaut, et plusieurs Juifs font souvent sur un mot une longue digression, et mettent dans leurs commentaires tout ce qu'ils savent, soit de philosophie, soit de mathématiques, soit de toute autre science.

Les *commentaires moraux* sont plus utiles et s'écartent moins de la lettre et du sujet. Car ou la morale qu'on enseigne est comprise dans le sens naturel de la lettre de l'Ecriture, et alors c'est une explication littérale, ou on a recours à une histoire et à un exemple de l'Ecriture pour porter à une vertu et pour détourner du vice ; et alors c'est une application qu'on fait du sens littéral et historique qui ne peut être que très-utile, particulièrement quand on explique l'Ecriture sainte au peuple. C'est une méthode dont saint Chrysostome a fait un excellent emploi dans ses homélies, car après avoir expliqué exactement le sens littéral et historique, il a fait sur la fin une exhortation morale fondée sur l'histoire qui est rapportée dans le texte ou sur quelque endroit particulier. Il y a une troisième sorte de commentaire moral qui revient au mystique; c'est quand la morale n'est pas fondée sur le sens littéral et historique des termes, mais sur le sens allégorique qu'on leur donne. C'est de cette manière que sont composés les commentaires moraux de saint Grégoire le Grand et de quelques autres pères; or, ce genre de commentaire est très-utile pour l'édification des fidèles, mais ce ne sont pas de véritables interprétations de l'Ecriture.

Enfin, les *commentaires littéraux* sont ceux dans lesquels on s'attache à expliquer le vrai sens des paroles de l'Ecriture sainte; ce qui ne se doit pas borner à la signification immédiate des termes et des mots, mais s'étendre à tous les sens propres et métaphoriques du texte de l'Ecriture. Quoique les premiers pères semblent s'être plus appliqués au sens allégorique qu'au sens littéral, dans leurs discours et dans leurs commentaires adressés aux chrétiens, ils n'ont pas négligé ni méprisé pour cela ce dernier, comme il paraît par les traités dogmatiques qu'ils ont composés contre les Juifs ou contre les hérétiques, dans lequels ils ont compris, en effet, qu'il ne fallait pas se servir de ces sens arbitraires qui ne prouvent rien, mais du sens naturel et nécessaire des prophéties ou des passages qu'ils emploient pour prouver des dogmes. C'est ainsi que saint Justin, dans son Dialogue contre Tryphon, éclaircit le sens littéral des prophéties et examine leur signification propre, et que saint Irénée, dans ses livres contre les hérésies, oppose aux explications allégoriques que les valentiniens et les gnostiques donnaient aux paroles de

l'Ecriture, pour prouver leur doctrine fabuleuse, le sens naturel et véritable des mêmes passages dont ils abusaient. Les autres pères en ont usé de même quand ils ont eu affaire contre les hérétiques, dans la persuasion qu'il n'était pas à propos, comme dit fort judicieusement saint Augustin, de se servir de ces sens allégoriques contre des infidèles qui aiment la contestation (1), et que jamais, suivant la remarque de saint Jérôme, une parabole et une explication douteuse d'une énigme ne peuvent servir pour autoriser des dogmes (2). C'est pourquoi ils se sont attachés, dans leurs ouvrages dogmatiques, au sens littéral de l'Ecriture; mais dans leurs commentaires, qui étaient ou des homélies au peuple, ou des ouvrages faits pour l'instruction et l'édification des fidèles, ils se sont donné la liberté d'apporter des sens allégoriques et arbitraires sans beaucoup s'arrêter à la lettre. Un des premiers qui s'y est attaché est Diodore de Tarse, de l'école duquel sortirent plusieurs commentateurs qui s'appliquèrent sérieusement à expliquer le sens littéral du texte. En tête de ces commentateurs paraît saint Chrysostome, qui a le plus excellé en ce genre, et qui en a fait connaître la beauté et l'utilité. Depuis ce père, l'Eglise grecque a été féconde en hommes savants, qui se sont appliqués à la même étude et ont tiré de ses commentaires des explications littérales de l'Ecriture; ce sont Théodoret, Théophylacte, Œcuménius, Procope de Gaze, et plusieurs autres, sans omettre le savant Isidore de Damiette, qui, dans ses Lettres, fait assez voir qu'il avait beaucoup travaillé pour se rendre habile dans le sens littéral de l'Ecriture. Mais quelques-uns, comme Théodore de Mopsueste, poussèrent trop loin le principe de Diodore de Tarse. Chez les Juifs, il s'éleva, quelque temps après le Talmud, un secte d'hommes habiles qui furent appelés *caraïtes*, du nom *caraï*, qui signifie un homme savant dans l'Ecriture sainte. On croit que l'auteur de cette nouvelle secte fut un Juif nommé Anan, qui vivait vers le milieu du VIIIe siècle de l'Eglise. Les partisans de cette secte rejetaient les prétendues traditions des autres Juifs et s'arrêtaient uniquement au texte de l'Ecriture, qu'ils expliquaient à la lettre suivant les règles de la grammaire, et par les lumières de la raison, en rejetant les allégories et les explications cabalistiques que les autres employaient. Les caraïtes furent d'abord fort odieux aux autres Juifs, qui les accusèrent, à tort, d'être sadducéens et samaritains, puisqu'ils ne différaient de leurs adversaires qu'en ce qu'ils rejetaient les prétendues traditions et les allégories, pour s'attacher uniquement à l'explication littérale du texte sacré. Mais quelque aversion que les Juifs aient

(1) « Non esse hunc sensum contentiosis et infidelibus sensibus ingerendum (Aug. *Contra adversar. legis, l.* I, *c.* XIII). »

(2) Pius quidem sensus, sed nunquàm parabola et dubia ænigmatum intelligentia potest ad auctoritatem ænigmatum proficere. (Hieronym. *l.* II *in Matth.* *c.* XIII). »

témoignée contre les caraïtes, les plus habiles rabbins des derniers temps, comme Kimchi, Aben-Ezra, ont suivi à peu près leur méthode, en s'attachant dans leurs commentaires à expliquer avec le plus d'exactitude possible le sens de la lettre, et en marquant la signification de chaque mot et le sens naturel de chaque passage. C'est aussi à l'interprétation du sens littéral de l'Ecriture que les plus habiles interprètes des derniers temps se sont attachés dans leurs commentaires, en expliquant les termes du texte selon la signification qu'ils ont dans l'hébreu et dans le grec, en le comparant avec les anciennes versions; en examinant quand il y a quelque différence entre le texte et les versions, quel est le sens qu'on doit suivre et qui convient mieux à ce qui précède et à ce qui suit; en comparant un passage avec d'autres passages semblables, en cherchant le vrai sens du texte par la suite du discours, et par le but que l'auteur s'est proposé; en éclaircissant les doutes que peut faire naître la construction du discours; en faisant connaître les hébraïsmes et les manières de parler propres et particulières aux auteurs sacrés; en levant les difficultés qui se trouvent soit dans la doctrine, soit dans l'histoire, la chronologie et la géographie, soit dans les termes des arts, des sciences, des plantes, des animaux, etc., et enfin en n'oubliant rien de ce qui peut contribuer à l'intelligence du sens propre et naturel du texte sacré (1).

ARTICLE III.

Des règles à suivre pour bien interpréter l'Ecriture sainte.

Pour ne pas s'égarer dans l'explication de l'Ecriture sainte, il y a certaines règles à observer et qu'il est très-important de bien connaître. Ces règles sont ou générales, c'est-à-dire applicables à tous les sens de l'Ecriture en général, ou particulières, c'est-à-dire applicables seulement à chacun de ces sens en particulier.

§ I. *Des règles générales d'interprétations.*

I[re] RÈGLE. L'Ecriture doit être interprétée par elle-même : ainsi, quand JÉSUS-CHRIST ou les apôtres ont expliqué quelques passages de l'Ancien Testament, quand les prophètes ont fixé le sens de quelques lois de

(1) On peut voir dans la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* de Dupin, et dans l'*Histoire critique du V. et du N. Testament* de R. Simon, quels ont été les commentateurs principaux de l'Ecriture, et quel jugement on doit porter sur leurs commentaires. Quant à ceux qui ont paru depuis ces deux écrivains, nous aurons occasion de les faire connaître dans le courant de cet ouvrage.

Moïse, en général toutes les fois qu'un écrivain inspiré aura déterminé le sens d'un passage, il ne faut jamais s'écarter de ce sens puisqu'il est donné par le Saint-Esprit lui-même. Tout sens qui s'éloigne de l'analogie de la foi, c'est-à-dire qui serait contraire à une vérité clairement exprimée ailleurs et professée par l'Eglise, doit être rejeté comme nécessairement faux, puisque l'Esprit de vérité qui a inspiré les Ecritures ne saurait se contredire.

II[e] Règle. L'Ecriture doit être expliquée par la tradition des églises primitives. Il est évident que toutes ces églises ne peuvent s'être accordées à donner un sens aux paroles de l'Ecriture, si Jésus-Christ ou les apôtres ne le leur avaient enseigné. Or cette explication transmise à toutes les églises venant d'auteurs inspirés, a l'autorité de l'Ecriture elle-même.

III[e] Règle. L'Ecriture doit être interprétée selon le consentement unanime des pères; mais, comme le remarquent les théologiens, pour que cette règle ait lieu, il faut qu'il s'agisse de la foi et des mœurs, et que ce consentement soit moralement unanime. C'est aussi ce que dit le concile de Trente, quand, « pour contenir les esprits inquiets, il ordonne que dans les choses de la foi et de la morale qui ont rapport au maintien de la doctrine chrétienne, personne, se confiant en son propre jugement, n'ait l'audace de tirer l'Ecriture sainte à son sens particulier, contre l'interprétation que lui a donnée et que lui donne notre mère la sainte Eglise, à qui il appartient de juger du vrai sens des saintes Ecritures, ou contre le sentiment unanime des Pères (1). »

IV[e] Règle. L'Ecriture doit être interprétée non par la raison seule, comme l'ont prétendu les sociniens, et comme le soutiennent aujourd'hui les rationalistes, ni par des révélations immédiates, selon que le veulent les enthousiastes, ni par un secours spécial du Saint-Esprit donné à chaque particulier, suivant que l'ont admis les autres protestants, mais par l'autorité infaillible de l'Eglise soit assemblée, soit dispersée. De là, Vincent de Lérins dit que c'est nécessairement à l'Eglise catholique à tracer la ligne de l'interprétation, à cause des détours sans nombre de l'erreur (2). Fondé sur une tradition constante et universelle, le concile de Trente a aussi déclaré que les Ecritures sacrées ne devaient pas être interprétées dans un sens contraire à celui qui leur est donné par l'Eglise, parce que c'est à elle qu'il appartient de juger du vrai sens des livres saints : « Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum (3). »

(1) Le saint concile de Trente, *sess.* IV, t. I, *pag.* 37 ; trad. de M. Dassance.

(2) « *Necesse est, propter tantos tàm varii erroris anfractus, ut prophetiæ et apostolicæ interpretationis linea, secundùm ecclesiastici et catholici sensûs normam dirigatur* (Vincent. Lirin. *Commonitorium, c.* II). »

(3) Conc. Trid. *loc. cit.*

V[e] **Règle.** Il ne faut pas s'éloigner de l'interprétation unanime des anciens et des nouveaux interprètes catholiques, quand ils donnent leur sentiment comme certain et qu'il s'agit de la foi et des mœurs; car tous ces interprètes ne peuvent ordinairement s'être accordés sur un sens, à moins qu'ils n'y aient été forcés par l'évidence du contexte, ou par l'autorité de la tradition. Ainsi, pour s'éloigner d'un sens qu'ils auraient unanimement donné, il faut avoir des raisons qui prouvent évidemment qu'ils se sont trompés; il faut de plus montrer qu'ils n'ont pu apercevoir eux-mêmes ces raisons, ou que s'ils les ont entrevues, il y a eu quelque obstacle qui les a empêchés d'en saisir toute la force et toute la valeur.

§ II. *Des règles particulières au sens littéral* (1).

I[re] **Règle.** Les paroles de l'Ecriture doivent se prendre dans le sens propre, et on ne doit recourir au sens métaphorique que dans la nécessité. Or il y a nécessité toutes les fois que les mots étant pris dans leur signification propre, il en résulte un sens évidemment faux et contraire, soit au sens certain de quelques autres endroits de l'Ecriture, soit à l'autorité de la tradition et aux décisions de l'Eglise. Mais, et il faut bien le remarquer, cette nécessité n'existe point lorsque le sens propre conduit à des mystères et à des choses incompréhensibles, surtout quand elles ont été crues et définies par l'Eglise; car Dieu peut nous révéler, et il nous a effectivement révélé des choses qui sont au-dessus de notre intelligence. Ainsi c'est sans raison que les protestants, les sociniens et les rationalistes, ont voulu détourner le sens propre des paroles de l'Ecriture afin de détruire tous les mystères.

II[e] **Règle.** Pour entendre un passage de l'Ecriture dans le sens métaphorique, il faut que la métaphore que l'on suppose ne soit pas au contraire à l'usage des Juifs et aux lois du discours. Car si la métaphore n'était pas tirée des choses connues des Juifs, ou si elle était en opposition avec les lois du discours, les prophètes, qui ont écrit pour être entendus, ne l'auraient pas employée. Cette règle est en opposition : 1° avec la méthode des protestants, qui, contre toutes les lois du discours, donnent dans l'explication des paroles *hoc est corpus meum,* le nom du signe à la chose signifiée, licence qui n'est permise que lorsque le signe est déterminé à cette signification par l'usage ou par une convention particulière ; ce qui certes n'a pas lieu dans ce cas : 2° avec la méthode des sociniens, qui donnent aux expressions les plus claires des sens métaphoriques extrêmement forcés, et qu'ils ne peuvent justifier

(1) Pour bien comprendre les règles que nous allons exposer dans les deux paragraphes suivants, il faut se rappeler ce qui a été dit à l'article 1[er] sur la nature des différents sens de l'Ecriture sainte.

par l'usage : 3° avec la méthode des rationalistes d'Allemagne, qui, pour exclure le surnaturalisme des miracles et des prophéties, travestissent en allégorie, ou en paraboles, ou en mythes, les récits les plus simples, et donnent aux discours des écrivains sacrés les sens les plus absurdes.

IIIe RÈGLE. Il faut soigneusement éviter de rendre dans le sens métaphorique ce qui doit être entendu dans le sens propre, comme de prendre dans le sens propre ce qui doit être entendu dans le sens métaphorique. Origène, les figuristes, Grotius, les sociniens, et les protestants d'Allemagne, sont venus échouer contre le premier écueil, de même que les Juifs charnels, les anthropomorphites, les marcionites, les chrétiens judaïsants, et les millénaires anciens et modernes, se sont brisés contre le second.

IVe RÈGLE. Pour connaître le sens littéral, il faut savoir les différentes significations des mots, tant celles qui sont propres que celles qui sont métaphoriques ; car puisque le sens littéral résulte des mots pris selon ces différentes significations, il est absolument nécessaire de les connaître. Or les moyens pour connaître ces différentes significations sont : 1° les anciennes versions; 2° l'autorité des Juifs ; 3° la comparaison de l'hébreu avec les langues qui en sont dérivées, ou qui lui sont analogues; 4° enfin les endroits parallèles où la même chose est rapportée. Mais on n'a recours à ces quatre moyens que lorsque la signification du mot est obscure et entendue différemment par les interprètes anciens et modernes. Cette observation est également applicable à la règle suivante.

La Ve RÈGLE est pour déterminer quelle est dans un mot celle de toutes les significations qui convient à l'endroit qu'on explique, il faut connaître 1° la syntaxe et les idiotismes de la langue hébraïque ; 2° la nature de la chose dont il s'agit; 3° les antécédents et les conséquents ; 4° le but de l'auteur ; 5° les circonstances historiques, c'est-à-dire l'auteur du livre, le temps où il a vécu, les raisons qui l'ont engagé à écrire, les événements historiques dont il parle, les notions, les usages, les mœurs de ce temps, l'histoire naturelle du lieu où il a vécu; 6° enfin les endroits parallèles où la même chose est racontée, et le parallélisme poétique. Ces moyens, il est vrai, ne sont pas nécessaires pour fixer le sens de tous les mots, mais quand on rencontre des passages obscurs et difficiles à entendre, on ne peut se dispenser d'y avoir recours. Et si l'on veut chercher à éclaircir, autant qu'il est possible à l'homme, toutes les difficultés que ce livre divin nous présente, il faut encore connaître l'histoire et les antiquités du peuple juif, celle des nations étrangères dont parlent les écrivains sacrés, la chronologie de ces temps anciens, la géographie des lieux dont parle l'Ecriture, l'histoire naturelle de la Palestine, son climat, ses animaux, ses herbes, ses plantes, ses pierres

précieuses. Il faut même joindre à ces connaissances celle de son architecture, de son calendrier, des maladies qui régnaient dans ces anciens temps, et de la médecine qu'on y pratiquait.

§ III. *Des règles particulières au sens mystique.*

Ire RÈGLE. On ne doit point chercher un sens mystique dans tous les passages de l'Ecriture. C'est un abus des figuristes, que nous avons combattu dans l'article Ier.

IIe RÈGLE. Le sens mystique se connaît soit par l'Ecriture, soit par la tradition, quand elles en assignent un à quelque passage de l'Ancien et du Nouveau Testament, soit enfin par une correspondance parfaite entre la chose figurative et l'objet figuré. Quelques anti-figuristes ont péché contre cette règle, nous l'avons également montré dans le même art. Ier.

IIIe RÈGLE. On ne doit jamais apporter en preuve le sens mystique, à moins qu'il ne soit certain, comme nous l'avons prouvé un peu plus haut, à l'article Ier.

Pour compléter tout ce qui concerne le sens des Ecritures, objet principal du chapitre cinquième, nous allons donner des éléments de Critique et d'Herméneutique sacrées, comme étant très-utiles pour le déterminer, puisque c'est la critique qui fixe la véritable leçon du passage et l'herméneutique qui en détermine le sens littéral.

Ier APPENDICE AU CHAPITRE CINQUIÈME.

ÉLÉMENTS DE CRITIQUE SACRÉE.

La critique est un art qui apprend à discerner les livres authentiques de ceux qui sont supposés, ou bien à fixer la véritable leçon d'un texte corrompu. Dans le premier cas on l'appelle *haute* (*sublimis*) *critique*, dans le second, on la nomme *critique verbale.* Nous ne parlerons ici que de cette dernière, qu'on appelle aussi *thérapeutique* ou *médicinale*, et nous la considérerons quant à l'Ancien et au Nouveau Testament.

ARTICLE I.

Critique verbale de l'Ancien Testament.

La critique verbale de l'Ancien Testament a pour objet de nous faire connaître dans quel cas un passage est corrompu, et de donner le moyen

de le rétablir dans son intégrité primitive. Comme le texte hébreu, pas plus qu'aucune version, n'a été conservé dans une intégrité parfaite, il est nécessaire, quand on veut le rétablir dans son état primitif, de recourir aux lois de la critique sacrée ; ce doit être même, selon saint Augustin, le premier soin de quiconque veut connaître les Ecritures : « Codicibus emendandis, dit ce père, primitus debet invigilare solertia eorum qui Scripturas divinas nôsse desiderant (1). » Le théologien polémique doit avoir lui-même quelque connaissance de la critique, car il y a dans les divines Ecritures différents passages qu'il ne peut défendre contre les Juifs et les hérétiques sans recourir aux règles de cet art.

Mais pour procéder avec ordre et sûreté dans une matière aussi importante, il faut avant tout connaître au moins en abrégé l'histoire de la critique de l'Ancien Testament ; il faut ensuite s'assurer de la manière dont le texte sacré a été conservé depuis qu'il est sorti des mains de ses auteurs ; savoir les différentes vicissitudes qu'il a éprouvées dans ses différents âges, les versions qui en ont été données, et les corrections qu'on y a faites ; trouver les causes qui ont pu influer dans son altération ; connaître l'état actuel où il se trouve, soit dans les manuscrits, soit dans les éditions ; établir ensuite des principes fixes, d'après lesquels on puisse juger des leçons fautives, et les corriger.

§ I. *Histoire abrégée de la critique de l'Ancien Testament.*

En 1258, Raymond Martin et après lui Elias Levita attaquèrent l'antiquité des points-voyelles, et préparèrent ainsi les voies à la critique sacrée, qui ne les considère plus comme une autorité irréfragable, et qui nous a appris à les négliger quand il y a de bonnes raisons de lire différemment. Le père Morin de l'Oratoire attaqua dans différents ouvrages l'autorité du texte hébreu, et prétendit qu'on devait le réformer d'après le texte samaritain et les anciennes versions (2).

En 1650 parut à Paris la *Critique sacrée* de Louis Cappel, ministre de Saumur. L'auteur a recueilli dans cet ouvrage les différentes leçons du texte hébreu qu'il a tirées soit des livres de l'Ancien Testament comparés ensemble, soit des endroits parallèles de l'Ancien et du Nouveau Testament, soit de la Massore et des éditions données par les Juifs orientaux et occidentaux, soit enfin de la comparaison du texte hébreu avec les anciennes versions et les commentaires des rabbins. Cet ouvrage de Cappel fut violemment attaqué par Jean Buxtorf et plusieurs autres protestants. Les théologiens de Genève en vinrent jusqu'à exclure du minis-

(1) Aug. *De doct. chr. l.* II, *c.* XIV.

(2) Voyez *page* 114, ce que nous avons remarqué sur cette opinion du père Morin.

tère évangélique quiconque ne déclarait pas publiquement que le texte hébreu tel qu'il se trouve dans les éditions actuelles n'était ni sacré ni authentique. En 1661, Vossius soutint qu'il fallait réformer les manuscrits hébreux sur la version des Septante. On doit avouer que si ce critique a donné dans l'excès en déprimant le texte hébreu (1), il a cependant appris à se servir des versions pour le corriger, ce qui est un excellent moyen de le rétablir dans son intégrité primitive.

Walton ne fut pas arrêté par les censures de ses confrères, il soutint dans ses Prolégomènes l'interpolation accidentelle du texte hébreu.

Richard Simon défendit la même thèse dans son Histoire critique du Vieux Testament, mais comme il y mêla plusieurs assertions téméraires, il s'attira l'animadversion des catholiques et des protestants.

Sur la fin du XVII[e] siècle, Ernest Jablonski conseilla la collation des manuscrits hébreux comme un moyen sûr d'obtenir une édition plus correcte de la Bible.

Van der Hoogt donna une édition corrigée d'après les meilleures éditions qui avaient paru.

Jean-Henri Michaëlis, dans l'édition qu'il donna du texte hébreu, consulta non-seulement les éditions qui avaient paru, mais encore les cinq manuscrits d'Erfurth.

Les Juifs, malgré leur grand respect pour le texte hébreu, publièrent différents ouvrages destinés à le corriger.

Todros composa un ouvrage remarquable de critique sur le Pentateuque ; cet ouvrage fut publié à Florence en 1550, et à Berlin en 1761 ; mais cette dernière édition est fautive, selon G. L. Bauer (2). Todros avertit dans sa préface qu'il s'est servi des manuscrits les plus correctes et les plus anciens, en négligeant entièrement les modernes, et que lorsque ces anciens manuscrits ne s'accordaient pas, il a suivi la leçon portée par le plus grand nombre.

En 1618 parut pour la première fois, à Venise, la *Lumière de la loi,* du rabbin Menachem de Lonzano. Cet ouvrage, qui n'embrasse également que le Pentateuque, fut réimprimé à Amsterdam en 1659 : il avait été composé, en 1544, sur les Bibles de Bomberg, et l'auteur, comme il nous l'apprend lui-même dans sa préface, collationna dix manuscrits, espagnols pour la plupart, et dont plusieurs remontaient jusqu'à cinq ou six cents ans.

En 1742 on publia à Mantoue le commentaire du rabbin Salomon Norzi sur tout l'ancien Testament. A ce commentaire étaient joints le texte hébreu et des notes critiques. Ce travail, composé dès l'année 1626, a placé l'auteur bien au-dessus de Todros et de Menachem.

(1) Voyez *page* 114, ce que nous avons fait observer sur cette opinion de Vossius.

(2) Bauer, *Crit. sacr. prolegom.* § 7.

En 1753, le père Houbigant de l'Oratoire publia le texte hébreu avec des notes critiques et une version latine qu'il fit précéder de prolégomènes. Cet ouvrage magnifique, en quatre volumes in-folio, imprimé avec les plus beaux caractères, fit beaucoup de sensation dans le monde savant. On y trouve de très-bonnes choses ; cependant on a reproché à l'auteur d'être beaucoup trop hardi dans sa critique, de corriger le texte sans l'autorité des manuscrits et des versions, et d'avoir tróp donné à la conjecture critique. Les progrès qu'à faits la science biblique depuis le père Houbigant, prouvent chaque jour de plus en plus combien ces reproches sont fondés.

La même année, Benjamin Kennicott donna deux dissertations sur l'état actuel du texte hébreu, et préluda ainsi à son grand ouvrage imprimé à Oxford, de 1776 à 1780, sous le titre de *Vetus Testamentum cum variis lectionibus*. Ce magnifique ouvrage, qui a coûté à l'auteur vingt années de travail, et qui contient la collation du texte samaritain, et celle d'environ six cent quatre-vingt-douze exemplaires tant manuscrits qu'imprimés, ne remplit pas l'attente des savants. Au lieu des leçons importantes qu'on s'attendait à trouver dans tous ces manuscrits, on vit avec surprise que la plupart de ces variantes n'étaient que des fautes de copistes, et que les autres ne servaient pas beaucoup à corriger le texte hébreu. On reprocha à Kennicott de n'avoir pas été assez exact ni assez diligent dans la confrontation de ces manuscrits.

L'abbé de Rossi, professeur à Parme, continua le travail de Kennicott, et y joignit la collation de sept cent trente et un nouveaux manuscrits et de trois cents éditions, ce qui forme en tout la confrontation de près de mille sept cents copies, soits manuscrits, soit éditions. Mais de Rossi n'a pas borné là son travail, il y a joint l'examen le plus soigné des anciennes versions, des ouvrages tant imprimés que manuscrits des rabbins, enfin les sentiments des critiques modernes sur quelques leçons importantes. Cependant on regrette qu'il n'ait pas tout consulté par lui-même et qu'il n'ait pas vérifié toutes les variantes de la collection de Kennicott ; on regrette encore qu'il n'ait pas assigné la famille de chaque manuscrit ; car depuis le XI[e] siècle, tous les manuscrits ayant été corrigés sur d'autres manuscrits plus anciens qui leur ont servi de règle, ils n'ont pas plus d'autorité que ces derniers. Or, s'il faut en juger non-seulement par les variantes, mais encore par l'ensemble des caractères extérieurs, il paraît qu'il y a eu trois ou quatre manuscrits régulateurs dont tous les autres ne représentent que des copies, et qu'il était important de ranger en trois ou quatre classes ou familles.

Outre ces differents travaux, plusieurs critiques protestants ont confronté les anciennes versions, dont l'examen est un des grands moyens pour réformer le texte. Bahrdt avait formé le projet de comparer ainsi le texte hébreu avec toutes les versions, d'en noter les variantes les plus

importantes et d'en porter un jugement critique ; mais cet ouvrage n'a été que commencé, et le premier volume seulement a paru en 1775, sous le titre de : *Apparatus criticus ad formandum interpretem Veteris Testamenti.*

§ II. *Histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament.*

On peut diviser cette histoire en cinq époques : 1° depuis le temps où les livres sacrés ont été composés jusqu'à la formation du Canon ; 2° depuis cette formation jusqu'à JÉSUS-CHRIST ; 3° depuis JÉSUS-CHRIST jusqu'aux Massorèthes ; 4° depuis les Massorèthes jusqu'à l'invention de l'imprimerie ; 5° depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'à nos jours.

Ire ÉPOQUE. Le Pentateuque, après sa composition, fut déposé à côté de l'arche, comme nous lisons dans l'Ecriture même (1), et fut conservé jusqu'au temps du roi Josias. Les lévites en tirèrent une multitude de copies, puisque les rois et les juges devaient juger d'après la loi. Les Psaumes, qui étaient chantés dans le temple, durent aussi être très-souvent copiés, et les oracles des prophètes étaient lus et conservés dans les écoles des prophètes, dont il est assez souvent parlé dans les livres de l'Ancien Testament. La tradition des Juifs et des chrétiens porte même que tous les livres sacrés étaient déposés auprès de l'arche et dans les archives du temple ; et quoique les témoins de cette tradition soient récents, on ne voit pas pourquoi on la révoquerait en doute ; car elle est très-conforme au respect que les Juifs ont toujours professé pour leurs livres sacrés ; et s'ils n'avaient été conservés que par des particuliers sans autorité, comme l'ont prétendu de hardis critiques, on ne pourrait expliquer comment tout le sanhédrin et tout le peuple juif les eussent reçus comme inspirés. Quoique ces monuments sacrés aient souffert pendant cette époque de la main des copistes, nous pouvons affirmer que ces variantes n'ont pas été substantielles ; car si depuis la version des Septante jusqu'à nos jours le texte est resté substantiellement le même, pourquoi, dans un espace beaucoup moindre, aurait-il subi une si grande altération, puisque ces livres ont été plus rarement copiés, qu'il était plus facile de corriger les fautes, qui se découvrent assez facilement dans une langue vulgaire, et que les Orientaux ont été de tout temps très-curieux d'avoir des manuscrits exacts. Et, en effet, le Pentateuque hébreu convient dans la substance avec le Pentateuque des dix tribus (2). Quant aux autres livres, nous trouvons quelques psaumes alphabétiques qui paraissent avoir souffert de la main des copistes ; mais quelques répétitions, quelques dérangements d'ordre n'af-

(1) *Deut.* XXXI, 24, 26.
(2) Voyez plus haut, *p.* 118 et suivantes.

fectent point la substance de ces oracles sacrés. Au reste, le défaut de monuments historiques nous empêche de rien prononcer sur la qualité des altérations qu'ont pu subir pendant cette époque les livres sacrés. Nous pouvons seulement assurer qu'elles n'ont pas dû être très-considérables.

II[e] Epoque. La tradition commune des Juifs et des chrétiens nous apprend qu'Esdras rassembla, après la captivité, les livres sacrés, les corrigea, et les écrivit en caractères chaldéens (1). De téméraires critiques rejettent cette tradition comme une fable, parce qu'ils veulent que le livre de Daniel, contenu dans le Canon des Juifs, soit postérieur au temps des Machabées; mais cette raison prouverait au contraire que le Canon est bien plus ancien, puisque le livre de Daniel est très-certainement authentique, comme nous le prouverons dans l'Introduction particulière au livre de ce prophète. Or, si Esdras a corrigé les livres sacrés, comme il est qualifié du nom de *scriba velox in lege Domini,* et qu'il était prophète et inspiré, nous ne pouvons douter qu'il n'ait procuré autant qu'il était en lui l'intégrité des livres sacrés. Il les corrigea, comme dit l'abbé de Rossi, ou d'après les manuscrits et les règles d'une sage critique, ou d'après un instinct divin, ou par l'autorité de la grande Synagogue, dont il était membre et président (2). Le Pentateuque ainsi corrigé devint différent de l'ancien Pentateuque conservé par les Samaritains, qui ne reçoivent pas ces corrections. Les autres livres des Ecritures furent aussi assez différents des manuscrits hébreux sur lesquels travaillèrent les Septante, et servent à rendre raison des grandes et nombreuses différences qu'on trouve entre le texte hébreu et la version des Septante (3). Après cette correction, le texte fut soigneusement conservé, les nombreuses copies qu'on en tira pour l'usage des synagogues qui commencèrent à s'établir dans les différents endroits de la Palestine, durent sans doute produire quelque altération involontaire, mais elles empêchèrent les interpolations substantielles. La version des Septante, qui fut faite dans cette époque, c'est-à-dire vers l'an 280 avant Jésus-Christ, prouve que le texte hébreu n'était pas encore divisé par chapitres et par versets, que les mots étaient de suite sans séparation, et que les accents, les points-voyelles n'existaient point. Elle prouve même que tous les manuscrits n'étaient pas semblables à ceux d'aujourd'hui, puisqu'il est évident, pour quiconque compare le texte actuel avec cette ver-

(1) Voyez ce que nous avons dit à ce sujet, *p.* 47-59.

(2) Rossi, *Var. lection. Vet. Test. Prolegom. pag.* VIII.

(3) Ità duplex evasit codicum genus, dit donc l'abbé de Rossi, si bon juge en cette matière, quod adhùc hodiè perdurat, israeliticum; alterum, antiesdrinum, inemendatum, ad quod spectat codex samariticus, et Septuaginta interpretum versio, alterum judaicum Palæstinum, Esdrinum reformatum quod sistunt codices hebraici (De Rossi, *ibid. pag.* IX). »

sion, qu'elle a été faite sur un manuscrit bien différent de ceux que nous avons. Les critiques se sont donné beaucoup de peine pour expliquer la raison de ces différences. Quoi qu'il en soit, nous croyons que l'usage de cette version, qui devint si commun, fit un peu négliger le texte hébreu. Philon n'en cite jamais d'autre. C'est encore une question agitée parmi les critiques, savoir si Joseph a suivi dans ses Antiquités le texte hébreu; il est du moins certain que saint Paul, écrivant même aux Hébreux, cite continuellement la version des Septante.

III[e] Epoque. L'usage que faisaient les chrétiens de la version des Septante pour réfuter les Juifs, les engagea à revenir à leur texte hébreu, que la grande autorité de cette version leur avait fait peut-être trop négliger. Dès le II[e] siècle de l'Eglise parurent plusieurs versions faites sur le texte hébreu, celles d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, et les autres contenues dans les Hexaples, qui, outre les différentes versions grecques, contenaient encore le texte hébreu en caractères hébreux et en lettres grecques (1). Si cet ouvrage etait parvenu jusqu'à nous, nous pourrions juger parfaitement de l'état du texte hébreu durant cette époque; cependant les fragments qui ont échappé aux ravages du temps nous donnent lieu de penser que, quoiqu'il y ait quelque diversité, il ne différait pourtant pas beaucoup du texte que nous avons à présent. C'est aussi vers ce temps que parut le Talmud. Or on voit par cet ouvrage que les manuscrits hébreux n'étaient pas tous parfaitement d'accord, et que les rabbins de ce temps-là les corrigeaient en préférant la leçon qui avait en sa faveur le plus grand nombre de manuscrits; ce qui est une règle assez fautive, puisqu'en bonne critique on ne doit pas tant compter que peser les témoignages. Il paraît aussi constant par le Talmud que les anciens scribes avaient corrigé le texte (2), soit en supprimant la particule *vav* (ו), soit en préférant une leçon à une autre, soit en mettant des points extraordinaires sur certains mots, pour désigner qu'ils étaient suspects et se lisaient autrement dans d'autres manuscrits; soit en lisant ce qui n'était pas dans le texte, mais était écrit à la marge, soit en écrivant ce qu'il ne fallait pas lire, soit en lisant ce qui était écrit à la marge et non dans le texte, soit enfin en laissant quelques espaces vides pour désigner qu'il y avait une lacune dans le texte.

Toutes ces observations, quoique ne portant nullement sur l'intégrité substantielle du texte hébreu, prouvent cependant que les anciens manuscrits n'étaient pas unanimes, et qu'ils avaient été corrigés dans la version de saint Jérôme, qui fut faite avant la Massore; elles prouvent encore que le texte hébreu, tel qu'il existait au temps de ce père, ne différait que très-peu de celui d'aujourd'hui. Toutefois ce même texte

(1) Voyez plus haut, *p.* 178-183.
(2) Voyez un peu plus bas à la IV[e] époque.

n'était pas encore revêtu de points-voyelles, et quoique partagé en sections, il n'était point divisé en versets.

IVe Epoque. Cette nouvelle époque commence avec le vie siècle, vers le commencement duquel les Juifs de Tibériade se rassemblèrent pour revoir le texte hébreu, marquer les principales variantes, les revêtir de points-voyelles, pour en fixer le sens et la prononciation, et compter les lettres et les versets afin de prévenir toute altération. Le livre où ils déposèrent ces observations critiques et philologiques fut appelé *Massore*, ou tradition, et ils reçurent eux-mêmes à cette occasion le nom de *Massorèthes*. Il ne faut pourtant pas croire qu'ils soient les premiers auteurs de ce travail, puisque le Talmud de Jérusalem, qui date du iiie siècle, parle de trois manuscrits hébreux qui étaient conservés dans une des salles des vestibules du temple, et que l'on consulta pour s'assurer de la vraie leçon du texte. Le même Talmud nous apprend encore que les docteurs ayant collationné ces trois manuscrits, dont deux convenaient ensemble, en préférèrent la leçon à celle du troisième, qu'ils crurent devoir rejeter, parce qu'il était défectueux en quelques endroits (1). Le Talmud de Babylone, composé vers l'an 500, n'est pas moins positif, puisqu'il affirme que les anciens docteurs (ראשונים) furent appelés *scribes*, parce qu'ils avaient compté toutes les lettres du Pentateuque (2). Ainsi ce travail, commencé longtemps avant les Massorèthes, a été continué par eux, poursuivi et augmenté par les docteurs Juifs qui sont venus après eux jusqu'au ixe siècle.

La Massore, qui est écrite en chaldéen, se divise ordinairement en grande et en petite. La grande se trouve en partie au haut et au bas des marges du textes, et quelquefois à la marge au-dessus des commentaires, et en partie à la fin de toute la Bible; ce qui fait qu'on distingue cette grande Massore en Massore de texte et en Massore finale. La petite Massore est écrite dans la marge intérieure ou même extérieure de la Bible; c'est un abrégé de la grande écrit en petites lettres avec beaucoup d'abrégés, de mots symboliques et de citations de l'Ecriture par un seul mot du texte.

De toutes les parties de la Massore, il n'en est point de plus utile que le *Keri* et le *Chethib* (3). Le Keri, que l'on trouve désigné aux marges, et quelquefois au bas des pages, dans nos Bibles hébraïques, par la lettre ק, montre qu'il y a une diversité de leçon; elle est indiquée dans le texte

(1) *Tract. de Jejunio, c.* iv, *ord.* ii. *De sacris festis, fol.* 68, *col.* i. Apud Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation, tom.* ii, *pag.* 285, 286, 291, 293.

(2) *Tract. de Sponsalibus, ord.* iii, *cap.* i, *fol.* iii, 30 *recto*. Apud eumdem, *pag.* 93.

(3) *Keri* et *chethib* sont deux mots chaldéens dont le premier signifie *ce qui est lu*, et par extension *ce qu'il faut lire*, et le second *ce qui est écrit*. Voyez J. B. Glaire, *Principes de grammaire hébr. et chald.*

de la plupart des Bibles par un petit cercle placé au-dessus du Chethib, ou mot du texte sur lequel porte l'observation massoréthique. Les rabbins prétendent que la leçon marginale doit être préférée à celle du texte; mais les Massorèthes n'étaient pas infaillibles, et par conséquent nous devons soumettre leurs jugements aux lois d'une saine critique, soit en comparant leurs remarques avec l'analogie de la langue et le contexte, soit en les rapprochant des endroits parallèles, soit en les confrontant exactement avec les bons manuscrits, sans négliger les anciennes versions chaldaïques, grecques et latines.

Le respect pour la Massore fit qu'on négligea tous les anciens manuscrits qui ne lui étaient pas conformes, et que toutes les copies qu'on tira du texte hébreu furent conformes aux premiers manuscrits massoréthiques. Voilà ce qui explique la nouveauté de tous nos manuscrits actuels, et leur grande conformité entre eux. Si l'on devait s'en rapporter au jugement des Massorèthes, on ne regretterait pas la perte de ces anciens manuscrits; on pourrait présumer ou qu'ils ne différaient pas des manuscrits actuels, ou qu'ils étaient défectueux; on pourrait croire que les leçons les plus importantes qu'ils contenaient nous ont été conservées dans les *Keris* de la Massore; mais comme tout le monde n'a pas confiance dans la critique de ces anciens Juifs, et que les leçons qu'ils ont mises dans le texte sont assez souvent meilleures que celles qu'ils ont rejetées à la marge, on ne peut que déplorer la perte de ces manuscrits antémassoréthiques (1).

Comme depuis le VIe siècle jusqu'au Xe il y avait des Juifs à Babylone et d'autres à Tibériade, on fit, vers le IXe siècle, la collation de leurs manuscrits, on y trouva environ 220 différences. Ces différentes leçons orientales et occidentales, imprimées dans le tome sixième de la polyglotte de Londres, ne regardent que les consonnes et sont de peu d'importance. La différence des manuscrits d'Aaron Ben Ascher de Tibériade, et de Jacob Ben Nephthali de Babylone, dont la collation fut faite vers le milieu du XIe siècle, quoiqu'elles soient au nombre de 864, sont encore moins importantes, puisqu'elles ne concernent que les points-voyelles; mais elles nous apprennent que les Juifs orientaux avaient déjà reçu ces points-voyelles. Il y avait à cette époque six manuscrits célèbres, et qui paraissent être la source de tous les manuscrits actuels; 1° le manuscrit d'Hillel; 2° le manuscrit de Ben Ascher, appelé aussi le manuscrit de Palestine ou de Jérusalem; 3° le manuscrit de Ben Nephthali

(1) On peut consulter encore sur ce qui concerne la Massore, R. Simon, *Hist. crit. du V. T.* Dupin, *Dissert. prélim.* Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation.* G. L. Bauer, *Critica sacra*, etc. Parmi ces auteurs, nous distinguons principalement le père Fabricy, dont le jugement sur les différentes questions qui concernent la matière nous a paru toujours dicté par un critique sage et fort éclairée.

ou de Babylone; 4° le manuscrit de Sinaï; 5° le Pentateuque de Jéricho; 6° enfin le manuscrit de Sanbouki (1).

Ve **Epoque**. Depuis l'invention de l'imprimerie le texte hébreu a été souvent imprimé; on peut consulter sur ses différentes éditions la *Bibliothèque sacrée* du père le Long, et celle de D. Calmet. Nous avons déjà parlé des Bibles polyglottes et de plusieurs autres. Nous nous bornerons donc à faire remarquer que les Bibles hébraïques publiées par la Société biblique laissent quelque chose à désirer sous le rapport de l'exactitude, et que l'édition gros in-18 publiée à Leipzig en 1834, et dont la préface a été faite par Rosenmüller, nous a paru préférable, quoique nous y ayons remarqué quelques fautes.

Malgré le grand nombre des différentes éditions de la Bible hébraïque, il n'y en a que trois de fondamentales, qui sont : 1° celle imprimée à Soncino, devenue extrêmement rare, 1488, in-folio; 2° la Polyglotte de Complute, 1517; 3° la seconde édition de la Bible de Daniel Bomberg, 1526 (2). C'est en effet sur ces trois éditions qu'ont été faites toutes les autres; il en est cependant quelques-unes qui, pour quelques parties, ont été corrigées sur les manuscrits mêmes. Parmi ces dernières est celle de Joseph Athias, Juif imprimeur à Amsterdam, 1661; cette édition est fort célèbre, mais celle de Van der Hoogt, 1705, contenant quelques variantes, est devenue la plus renommée.

§ III. *Des principales causes des corruptions qui se sont glissées dans le texte hébreu.*

Nous venons de voir par l'histoire du texte hébreu qu'il n'est pas parvenu jusqu'à nous dans une intégrité parfaite, puisque les anciens manuscrits ne s'accordent pas avec les manuscrits actuels. Ces fautes ne viennent pas de la malice des Juifs qui ont voulu corrompre leurs Ecritures, mais de l'erreur des copistes (3) : or, cette erreur des copistes peut venir ou d'inadvertance ou d'un faux jugement.

Les fautes d'inadvertance se commettent : 1° par omission, ce qui arrive surtout quand le mot suivant ou même la phrase et le verset commencent ou finissent de la même manière, et il y en a beaucoup d'exemples. Un seul manuscrit qui supplée l'omission, surtout quand elle est confirmée par le sens, doit l'emporter sur beaucoup d'autres qui favorisent l'omission; 2° par addition, les copistes ajoutent assez souvent une lettre ou un mot de plus, mais rarement une phrase et un verset entier; 3° par transposition; il arrive assez souvent que les copistes transposent une

(1) Voyez Wolfius, *Bibliotheca hebræa, tom.* II, *pag.* 289, 293, 325, 362. *Tom.* IV, *pag.* 79, 80, 84.

(2) Voy. Jac. le Long, *Biblioth. sacr. pag.* 64, *col.* 2.

(3) Comparez ce que nous avons dit plus haut, *pag.* 113-118.

une lettre, un mot et même un verset entier, on en voit des exemples dans les pièces alphabétiques, telles que les Lamentations et quelques psaumes qui commencent par une des lettres de l'alphabet; 4° enfin par permutation; or cette permutation provient ou de l'erreur des yeux qui confondent deux lettres semblables, ou de l'erreur de l'ouïe qui confond deux lettres dont le son est le même, ou du défaut de mémoire, qui confond un mot avec son synonyme, ou enfin des passages parallèles, qui étant très-familiers à l'auteur, ont été confondus avec celui qu'il écrivait.

Les erreurs commises par un faux jugement viennent 1° de ce que le copiste n'a pas compris l'abréviation qui était dans le manuscrit qu'il copiait: ainsi le nom de Jéhova est souvent exprimé par une seule lettre qui peut signifier un pronom; 2° de ce qu'il a jugé que ce qui était à la marge devait être mis dans le texte; et il y en a plusieurs exemples; 3° de ce qu'il a voulu corriger un endroit qu'il n'entendait pas; c'est un défaut qu'on reproche à la Massore, qui a fait disparaître des manuscrits bien des leçons qui pouvaient être meilleures que celles qu'elle a conservées; 4° de ce qu'il a mal séparé les mots: car comme les mots n'étaient pas séparés dans les anciens manuscrits, le copiste a pu séparer ce qui devait être joint, et unir ce qui devait être séparé : or il y en a plus d'un exemple; 5° de ce que par préjugé de religion il a négligé une leçon qui lui était contraire pour en adopter une qui le favorisait. Ainsi les Juifs ont négligé la leçon כרו *foderunt*, qui se trouvait dans les anciens manuscrits, pour adopter la leçon כארי *sicut leo*, qui se trouve maintenant dans tous leurs exemplaires. Il peut en être de même de quelques autres leçons. 6° Enfin le copiste a pu juger faussement qu'un endroit parallèle où la même chose se trouve rapportée, n'était qu'une simple répétition qu'il fallait rendre exactement conforme dans les deux endroits, tandis que cela peut être un récit différent, quoique semblable, de la même chose.

§ IV. *Des moyens que fournit la critique pour corriger les fautes du texte hébreu.*

Il y a deux sortes de moyens que nous fournit la critique pour corriger le texte hébreu : les uns sont *extrinsèques*, c'est-à-dire pris en dehors du passage qu'il s'agit de corriger; et les autres *intrinsèques* ou tirés de la considération du passage lui-même.

1. Moyens extrinsèques. Les moyens extrinsèques sont : 1° les lieux parallèles; 2° les manuscrits et les éditions du texte hébreu ; 3° les manuscrits et les versions du texte samaritain; 4° les anciennes versions faites immédiatement sur le texte hébreu; 5° les citations faites du texte hébreu soit dans Joseph, soit dans le Nouveau Testament, soit dans le

Talmud et les pères de l'Eglise, qui ont connu quelques leçons du texte hébreu ; 6° les leçons marginales que nous a conservées la Massore, ou celles qui se trouvent dans les écrits des rabbins. Nous allons dire un mot de la valeur de ces moyens critiques.

1° Le premier moyen externe que nous fournit la critique pour corriger les fautes du texte hébreu, ce sont les lieux parallèles, et par lieux parallèles on entend ceux où la même chose se trouve répétée. Or il y en a qui regardent les généalogies : ainsi beaucoup de généalogies rapportées dans la Genèse ont été répétées dans les Paralipomènes. D'autres regardent les faits historiques : ainsi beaucoup d'événements rapportés dans les livres des Rois se trouvent répétés dans les Paralipomènes. Plusieurs de ces lieux regardent les lois de Moïse qui se trouvent répétées dans l'Exode, le Lévitique et le Deutéronome. Il y en a qui regardent les Psaumes, et qui se retrouvent soit dans le livre des Psaumes, soit dans les livres des Rois et des Paralipomènes. Il y en a qui regardent les prophètes, et qui se trouvent à la fois dans Isaïe, dans Jérémie et dans Amos. Il y en a enfin qui regardent les maximes et les proverbes; quelques-uns de ceux-là se trouvent répétés plus d'une fois dans les différents livres de l'Ecriture. On ne saurait douter que la confrontation de ces lieux parallèles, pourvu qu'elle soit faite avec sagesse, ne puisse aider à faire connaître la véritable leçon, et comme c'est l'Ecriture elle-même qui nous fournit ce moyen de correction, nous ne balançons pas à le mettre au premier rang. Nous ferons observer que le père Houbigant et Kennicott ont beaucoup abusé de ces lieux parallèles; on dirait qu'il ont cru que plusieurs écrivains sacrés ne pouvaient pas rapporter la même chose en des termes différents.

2° Un second moyen propre à corriger le texte hébreu, ce sont les manuscrits mêmes de ce texte. En effet, quand ils s'accordent tous ensemble sur la leçon d'un passage, il est fort à présumer que cette leçon est la véritable, et il ne faut pas l'abandonner sans de graves raisons. Cependant ce qui diminue beaucoup l'autorité des manuscrits, c'est qu'ils sont tous modernes, les plus anciens ne remontant généralement pas au-delà du xe siècle, et que, de plus, ils ont tous été réformés sur les Massorèthes, au jugement desquels il ne faut peut-être pas trop se fier. Voilà pourquoi plusieurs pensent que les manuscrits hébreux ne sont bons qu'à corriger le texte massoréthique, et non le texte primitif. Pour bien s'en servir, il faut connaître : 1° leur famille, c'est-à-dire les manuscrits anciens sur lesquels ils ont été copiés ; or, ces familles sont au nombre de quatre : les manuscrits espagnols, conformes à la Massore ; les manuscrits orientaux, à peu près semblables aux espagnols ; les manuscrits d'Allemagne, qui négligent la Massore, et qui, pour cette raison, sont plus estimés par les critiques ; enfin les manuscrits d'Italie, qui tiennent le milieu entre les allemands et les espagnols ; il est clair que

tous les manuscrits d'une même famille ne forment qu'un suffrage. 2° Il faut connaître leur antiquité. Selon l'abbé de Rossi, les manuscrits qui remontent au-delà du XIIe siècle sont très-anciens ; ceux qui ne surpassent pas le milieu du XIVe sont simplement anciens ; tous les autres sont modernes. Les rouleaux de la Synagogue sont très-peu estimés, et ne sont presque d'aucun poids dans la critique. Quant à la raison de ce peu d'antiquité des manuscrits hébreux, elle vient de la superstition des Juifs, qui ensevelissent dans un lieu secret, qu'ils appellent *Geniza*, tous les vieux manuscrits, jusqu'aux feuilles déchirées. Quand le trou est plein, ils le vident, et enterrent tous les morceaux qui s'y trouvent dans le cimetière. C'est de ces Genizas qu'a été tiré le manuscrit 634 de la collection de Rossi, et que ce critique juge être du VIIIe siècle, ainsi que le manuscrit 503, qu'il rapporte au IXe ou au Xe siècle. L'âge des manuscrits se conclut ou de leur date, quand elle est marquée, ou de la rudesse des caractères, ou de la couleur du papier, qui doit être jaune, ou de la pâleur de l'encre, ou de l'absence de la Massore, des lettres majuscules et minuscules, ou du mot JÉHOVA mis souvent au lieu d'*Adonaï*, ou de la présence des consonnes א, ה, ו, י employées comme voyelles, on enfin, comme disent le père Houbigant et Kennicott, quand le manuscrit a été primitivement écrit sans points massoréthiques. Mais tous ces indices, excepté le premier, étant assez souvent trompeurs, ne peuvent nous assurer de l'antiquité d'un manuscrit que quand ils sont tous réunis.

Quant aux éditions du texte hébreu, il n'y a que les trois éditions fondamentales, c'est-à-dire de Soncin, de Complute et de Bomberg, qui puissent servir, puisqu'elles seules ont été faites sur des manuscrits, et que toutes les autres n'en sont que des copies.

3° Le texte samaritain, qui est une ancienne copie du texte hébreu, ayant été moins copié que le Pentateuque hébreu, et n'ayant reçu ni les corrections d'Esdras ni celles des Massorèthes, est un excellent moyen de rétablir le Pentateuque hébreu dans son intégrité. Aussi on doit en examiner soigneusement, soit les manuscrits, qui sont au nombre de quinze ou seize, soit les versions faites d'après ce texte, telles que la samaritaine, faite avant le VIe siècle, et la traduction arabe d'Abou-Saïd vers le XIIIe. On peut aussi consulter le commentaire arabe fait par les Samaritains sur leur Pentateuque. Il n'existe de ce commentaire qu'une partie de la Genèse qui se conserve dans la bibliothèque Bodleïenne sous le numéro 301, et dont Schnurrer a donné des fragments (1). Quoique le texte samaritain n'ait pas autant d'autorité que l'ont prétendu le père Houbigant et Kennicott, cependant, quand il s'accorde avec les anciennes versions et avec quelques manuscrits massoréthiques, il est d'une très-

(1) Voyez Eichhorn, *Repertor. Tom.* XVI.

grande autorité et peut prévaloir sur tous nos autres manuscrits actuels (1).

4e Les anciennes versions sont encore un excellent moyen de corriger le texte hébreu, puisque ayant été faites sur des manuscrits beaucoup plus anciens que ceux que nous avons, elles représentent les leçons de ces anciens manuscrits. Mais pour pouvoir s'en servir en toute sûreté, il faut : 1o qu'elles ne soient point altérées ; 2o qu'on en comprenne le sens; 3o qu'on soit bien sûr que la difference de sens vient de la différence de leçons et non d'une différence de traduction; 4o que la version ait été faite immédiatement sur le texte hébreu, et n'ait pas été corrigée sur une autre version, ou sur quelque manuscrit hébreu postérieur à son époque. Les versions qui, toutes choses égales d'ailleurs, ont plus d'autorité, sont les plus anciennes, et nous mettons au premier rang la version des Septante; 2o les paraphrases chaldaïques d'Onkelos et de Jonathan, dont le fond remonte au-delà de l'ère chrétienne (2); 3o la version syriaque Peschito (3); 4o les versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, les Sixième et Septième éditions contenues dans les Hexaples; 5o la version de saint Jérôme. Quant aux autres versions, elles n'ont pas été faites immédiatement sur le texte hébreu, ou bien elles sont trop récentes. Il n'y a guère que la version arabe du Pentateuque par Saadias Gaon, laquelle paraît avoir été faite au commencement du xe siècle, qui puisse être de quelque secours pour la critique en nous représentant les manuscrits de cette époque (4).

5o Un cinquième moyen de corriger le texte hébreu, ce sont les citations de ce texte faites, soit par Joseph, soit par les écrivains du Nouveau Testament, soit par le Talmud, soit enfin par les pères de l'Eglise. D'abord Joseph n'est pas d'une grande utilité, non plus que les auteurs du Nouveau Testament, puisqu'ils suivent presque toujours la version des Septante; cependant comme dans quelques occasions ils s'éloignent de cette version et paraissent citer le texte hébreu, on a quelque droit de se prévaloir de leurs citations pour connaître ce que le texte hébreu portait à cette époque. On peut tirer un plus grand avantage du Talmud, puisque le texte hébreu y est fréquemment cité ; mais, pour ne pas s'y méprendre, il faut que les talmudistes fassent profession de citer le texte, qu'ils s'appuient sur les manuscrits, et qu'ils expriment souvent le même passage dans les mêmes termes; car souvent ils citent de mémoire ou ils tronquent le texte à dessein pour y trouver quelque allusion puérile; et ils rassemblent quelquefois plusieurs passages différents. Mais ce qu'i

(1) Comparez ce que nous avons dit plus haut du Pentateuque samaritain, *p.* 118-126.

(2) Comparez ce que nous avons dit des paraphrases chaldaïques *p.* 183-186.

(3) Voyez un peu plus haut., *p.* 186-189.

(4) Voyez un peu plus haut, *p.* 189.

y a de plus important, ce sont les différentes leçons qu'ils remarquent avoir existé dans les manuscrits et qui ont été changées ou signalées par les scribes.

Quant aux pères de l'Eglise, il n'y a guère qu'Origène et saint Jérôme qui citent l'hébreu, cependant les autres en citent quelques passages tirés des Hexaples, qui contenaient le texte hébreu en caractères grecs; on peut s'en servir pour connaître l'état du texte à l'époque des Hexaples.

6° La Massore est encore utile pour la critique du texte hébreu, puisqu'elle nous a conservé quelques leçons très-bonnes qui ont disparu des manuscrits actuels : telle est, par exemple, la leçon כארו. Les Keris ou leçons marginales sont très-importantes, puisqu'elles nous représentent des leçons de très-anciens manuscrits, lesquelles sont assez souvent préférables à celles qu'ils ont mises dans le texte. Les rabbins qui sont venus après la Massore sont encore bons à consulter, soit parce qu'ils citent et commentent le texte de leur temps, soit parce qu'ils remarquent plusieurs leçons qui se trouvaient dans d'anciens manuscrits maintenant perdus.

Voilà tous les moyens externes de la critique, il y faut ajouter la collation de Kennicott et de l'abbé de Rossi, où se trouvent tous les manuscrits, et la Polyglotte de Londres, qui contient la plupart des anciennes versions.

2. Moyens intrinsèques. Les moyens intrinsèques sont au nombre de trois, savoir : la liaison du discours, le parallélisme poétique et la connaissance du temps, du caractère, du style et de la manière de penser de l'auteur. On pourrait ajouter un quatrième moyen, qui, sous quelque rapport, est intrinsèque, ce sont les lieux parallèles; mais nous en avons parlé un peu plus haut en traitant des moyens extrinsèques.

1° La liaison du discours est un bon moyen de connaître la véritable leçon d'un passage; car si de deux leçons il y en a une qui rompe la liaison du discours, tandis que l'autre la conserve, l'on doit donner la préférence à la dernière. Il faut cependant beaucoup de circonspection dans l'application de ce moyen; car il pourrait se faire qu'une leçon parût au premier abord ne pas s'accorder avec le contexte, tandis qu'elle s'y accorde réellement. Une leçon de cette nature doit même être préférée à une leçon plus facile, parce que les leçons difficiles s'introduisent plus difficilement dans les manuscrits. On doit faire entrer dans la liaison du discours l'analogie de la syntaxe. Ainsi une leçon qui lui est évidemment contraire doit être fautive, à moins que l'auteur sacré n'ait fait un solécisme, ce qui pourrait absolument arriver, dans le cas, par exemple, où ce solécisme ne répugnerait pas trop au génie de la langue.

2° Le parallélisme poétique est encore un moyen critique de reconnaître la véritable leçon du texte ; car telle est la nature de la poésie hébraïque, que les deux membres d'une sentence ou se correspondent ou

sont opposés ; par conséquent, dans les livres poétiques, une leçon qui conserve le parallélisme sera préférable à celle qui le détruirait.

3° La connaissance du lieu, du temps, du caractère, du style, de la manière de penser de l'auteur, peut aussi déterminer la véritable leçon d'un passage ; aussi quand il y a deux leçons, on doit préférer celle qui est la plus conforme à toutes ces circonstances historiques.

§ V. *Règles à suivre pour faire un légitime usage des moyens extrinsèques et intrinsèques de corriger le texte hébreu* (1).

Il faut une grande attention, beaucoup de sagacité, une vaste érudition et surtout un jugement exquis, pour faire un légitime usage de tous ces moyens critiques, et les erreurs des plus grands hommes en cette matière doivent nous apprendre combien la chose est difficile et périlleuse. « Le critique, dit Jahn, est comme un juge assis sur son tribunal ; devant lui comparaissent diverses leçons qui toutes ont la prétention d'être reconnues comme la véritable : pour décider un si important différend, il écoute les témoins, qui sont les manuscrits, les versions anciennes et les autres moyens externes : si ces témoins ne peuvent terminer le différend, il examine le fond de l'affaire, il interroge en quelque sorte la leçon suspecte elle-même, pour voir si elle est d'accord avec le contexte et avec l'analogie de la syntaxe, si elle n'est point opposée à d'autres endroits parallèles, si elle conserve le parallélisme poétique, si elle est en harmonie avec le temps, le lieu, le caractère, le style, la manière de penser de l'écrivain sacré. Comme un juge impartial, il se dépouille de tout préjugé, il écoute froidement et sans préoccupation le pour et le contre, et ce n'est qu'après avoir tout pesé dans les balances du sanctuaire, qu'il prononce son jugement (2). » Comme cependant il doit suivre quelques règles pour ne pas s'égarer, nous allons donner les principales auxquelles il doit se conformer.

Ire RÈGLE. Une leçon, lorsqu'elle a en sa faveur presque tous les manuscrits, les éditions et les versions, et qui, de plus, n'est point combattue par les arguments intrinsèques de la critique, c'est-à-dire qui n'est point opposée au contexte, ni à la syntaxe, ni au parallélisme, ni au caractère de l'auteur, est critiquement vraie. Comme cette règle a lieu pour la plus grande partie de l'Ancien Testament, et qu'il y a peu de leçons qui changent véritablement le sens, il s'ensuit que la majeure partie du texte de l'Ancien Testament est certainement intègre d'après les règles de la critique.

(1) Sous le nom de règles, nous comprenons aussi dans ce paragraphe plusieurs principes dont les règles ne sont, à proprement parler, qu'une simple application.
(2) Jahn, *Introd. in lib. sacr. Vet. Fœd. pars.* I, *cap.* VII, § 115.

IIe Règle. Quand une leçon offre en sa faveur tous les manuscrits et toutes les versions de l'Ancien Testament, si elle est évidemment fautive d'après les arguments intrinsèques, elle peut absolument être abandonnée, puisqu'il n'est pas impossible que les premières copies tirées de l'autographe sacré aient été fautives en quelques points, et qu'ensuite ces premières copies aient été la source de toutes les autres; de manière que l'autographe étant perdu, il n'y a pas eu de remède critique à la mauvaise leçon. Dans ce cas, qui peut avoir lieu en quelques endroits obscurs, on a recours à la conjecture. Mais pour corriger le texte par conjecture, il faut une très-grande réserve, soit parce qu'il y a peu de livres qui aient été conservés avec plus de soin que le texte hébreu, soit parce qu'il contient la parole de Dieu, soit enfin à cause des graves erreurs où sont tombés les plus grands critiques de nos temps modernes, tels que Houbigant, Kennicott, Lowth et Michaëlis, quand ils ont tenté de le corriger par conjecture.

IIIe Règle. Pour corriger le texte par conjecture, il faut 1° qu'il offre une leçon commune évidemment mauvaise, soit parce qu'elle contredit ce que l'auteur vient de dire, et qu'elle se trouve diamétralement opposée à son dessein, soit parce qu'elle est contradictoire à un autre passage dont le sens est certain. Or on a une forte raison de penser que la leçon a ce caractère, quand les efforts des critiques les plus habiles n'ont rien promis de satisfaisant pour la conciliation du passage. 2° Il faut, quand il y a nécessité de corriger une leçon vicieuse, qu'on puisse facilement expliquer comment l'erreur a pu se glisser, et que, de plus, la leçon qu'on substitue ne diffère presque pas de celle qu'on rejette. Le père Houbigant ajoute encore deux autres conditions très-sages : 1° que personne ne tente jamais la conjecture critique sans avoir une connaissance profonde de la langue hébraïque, afin de ne pas rejeter comme solécisme et barbarisme ce qui est très-conforme à cette langue; 2° qu'on ne mette jamais les corrections dans le texte. Le savant critique ne s'est pas toujours conformé lui-même à la première condition.

IVe Règle. Quand il y a sur un passage diversité de leçons, il faut préférer celle qui a en sa faveur les témoins les plus graves et les raisons intrinsèques les plus fortes. Or la gravité des témoins dépend de leur antiquité et de leur exactitude. Les critiques ne s'accordent pas entièrement sur le degré d'autorité que mérite chacun de ces témoins. Voici le rang que G. L. Bauer leur assigne : Les témoins les plus graves, et par conséquent ceux qui forment la première classe, sont les lieux parallèles et le texte samaritain, vu que les lieux parallèles sont le témoignage des écrivains sacrés, et que le texte samaritain remonte jusqu'à la séparation des tribus. Les témoins de la deuxième classe sont les Septante, qui ont travaillé sur un manuscrit qui existait près de trois cents ans avant Jésus-Christ; mais il faut être sûr que dans le passage que

l'on examine leur texte n'a pas été interpolé. Ceux de la troisième classe sont : 1° les remarques de la Massore sur le Keri et le Chethib, parce que les leçons marginales qu'elles nous a conservées appartiennent à de très-anciens manuscrits ; 2° la version d'Aquila ; 3° la version syriaque ; 4° la version de Symmaque ; 5° la paraphrase d'Onkelos ; 6° les autres paraphrases chaldaïques, avec la Vulgate. Enfin les témoins de la quatrième classe sont tous les manuscrits actuels et les éditions du texte hébreu ; les écrits des rabbins, les versions arabes et grecques faites dans les derniers temps (1). Cette classification nous paraît assez convenable. Seulement la Vulgate et les paraphrases chaldaïques nous paraissent mériter un rang un peu plus élevé. C'est du moins ce qui ressort assez de tout ce que nous avons dit au chapitre cinquième en traitant de ces versions, quoique nous n'ayons nullement cherché à exagérer leur mérite.

Ve **Règle.** Une leçon a pour elle les raisons intrinsèques les plus fortes, quand elle convient davantage au but et au style de l'auteur, qu'elle est mieux liée avec les antécédents et les conséquents, qu'elle ne viole point les lois de la syntaxe, qu'elle n'est point opposée aux endroits parallèles, et que dans les livres poétiques elle conserve le parallélisme.

VIe **Règle.** On ne doit point abandonner une leçon qui se trouve dans tous les manuscrits hébreux sans nécessité ; car les Juifs, par principe de religion, ayant veillé avec un très-grand soin à la conservation du texte sacré, les leçons qui se trouvent dans tous leurs manuscrits ont une très-grande autorité. Cependant si le texte samaritain et les anciennes versions portent une leçon contraire, on doit la préférer, puisqu'elle a en sa faveur des témoins plus anciens et plus nombreux. Ainsi le consentement unanime de tous les manuscrits hébreux n'est point une règle à laquelle il faille toujours conformer les versions, ce qui est la prétention des Juifs et de ceux qui croient que le texte hébreu est exempt de toute espèce de fautes.

VIIe **Règle.** Le texte samaritain ne peut généralement pas prévaloir sur le texte hébreu actuel, comme l'a prétendu le père Houbigant. On ne doit le lui préférer que quand sa leçon est autorisée au moins par quelques-unes des anciennes versions, et qu'elle est aussi bonne ou même meilleure que celle du texte hébreu.

VIIIe **Règle.** La version des Septante, et à plus forte raison toute autre version ancienne, ne doit pas être toujours préférée au texte hébreu, comme l'ont prétendu Vossius, le père Morin, le père Pezron, puisque le seul manuscrit des Septante ne peut prévaloir sur tous les manuscrits actuels, qui, quoique récents, doivent découler d'autres

(1) Bauer, *Crit. sacr. Tract.* III, § 139.

manuscrits très-anciens; cependant, si la leçon des Septante se trouve confirmée par le texte samaritain, par quelqu'une des anciennes versions, ou même par le Keri de la Massore, on peut la préférer.

IX[e] RÈGLE. Il ne faut pas toujours préférer la leçon qui a le plus de témoignages en sa faveur, puisque ce n'est pas le nombre, mais le poids des témoignages qui doit décider. Plusieurs manuscrits, par exemple, qui favorisent une leçon, peuvent être modernes, ou découler d'un manuscrit unique, et par conséquent n'avoir qu'un seul suffrage. Un manuscrit, selon l'abbé de Rossi, a d'autant plus d'autorité qu'il contient moins de dictions défectives, qu'il s'éloigne davantage des corrections de la Massore, qu'il contient dans le texte plus de leçons qui se trouvent dans le texte samaritain et dans les anciennes versions.

X[e] RÈGLE. Une leçon contraire à la syntaxe ne doit pas être toujours rejetée, puisqu'il peut se faire que cette leçon anomale soit un archaïsme ou une expression proverbiale qui, passant dans la bouche du vulgaire, n'est pas toujours rigoureusement conforme aux règles de la syntaxe. Il peut aussi se faire que l'auteur sacré ait péché contre sa langue, ce qui arrive quelquefois aux meilleurs écrivains.

XI[e] RÈGLE. Une leçon plus difficile, plus rare et plus obscure, doit être quelquefois préférée à une leçon plus aisée, plus commune et plus claire, vu qu'il est tout naturel qu'une leçon plus embarrassante s'introduise avec moins de facilité dans tous les manuscrits, et que l'expérience prouve que les copistes ont souvent corrigé les endroits obscurs, pour les rendre plus clairs; c'est ce dont fait foi le Pentateuque samaritain dans plus d'un passage.

XII[e] RÈGLE. On doit très-vraisemblablement regarder comme une glose marginale introduite dans le texte, ce qui interrompt le fil du discours, ce qui n'est qu'une froide et insipide tautologie. Il faut cependant prendre garde de ne pas prendre pour une pure tautologie le résumé que font assez ordinairement les historiens sacrés après un récit même le plus succinct (1).

XIII[e] RÈGLE. On peut, quand il y a nécessité, négliger la ponctuation massoréthique, la division des chapitres et des versets; diviser ou unir les mots autrement qu'ils ne sont dans les manuscrits actuels, parce que toutes ces choses n'existent point dans les premiers manuscrits, et qu'il peut se faire que les Massorèthes, qui en sont les auteurs, s'y soient quelquefois trompés (2).

(1) Faute d'avoir fait cette remarque, les traducteurs et les interprètes ont trop accordé à de hardis critiques qui signalent un certain nombre de prétendues additions au texte sacré. Voyez les réflexions que nous avons faites à ce sujet dans le *Pentateuque avec une traduction française et des notes philologiques, etc. Tom.* II. EXODE.

(2) De Rossi donne aux critiques un conseil qui forme en quelque sorte un ré-

Afin que l'on puisse mieux saisir ces règles critiques, nous allons en faire l'application à quelques passages importants de l'Ancien Testament.

I. Au chapitre III, verset 15 de la Genèse, on lit dans le texte hébreu actuel, הוא ישופך *ipsum* (scilicet *semen mulieris*) *conteret tibi caput;* mais la Vulgate actuelle porte *ipsa conteret tibi caput;* il s'agit donc de savoir laquelle des deux leçons est préférable, d'après les règles de la critique (1).

La leçon préférable est celle du texte hébreu, et voici pourquoi :

1. La leçon du texte hébreu a beaucoup plus d'autorités en sa faveur, puisqu'elle a pour elle : 1° tous les manuscrits du texte hébreu, à l'exception de trois qui la rejettent formellement, et de cinq autres qui sont douteux ; 2° tous les manuscrits et toutes les éditions du texte samaritain ; 3° toutes les versions grecques, moins une peut-être; 4° toutes les autres anciennes versions, depuis la chaldaïque jusqu'à la sclavonne, tant les exemplaires manuscrits que les imprimés; 5° la version de saint Jérôme, comme on peut le voir dans sa *Bibliothèque sacrée* publiée par Martianay; 6° tous les pères grecs qui ont cité ce passage; 7° tous les pères latins jusqu'au milieu du IVe siècle, et depuis le milieu du IVe jusqu'à la fin du Ve, saint Jérôme, saint Léon, saint Pierre Chrysologue; 8° enfin saint Ephrem, Moïse, Bar Cépha, Philon d'Alexandrie, Fl. Joseph, et tous les écrivains juifs, Maimonides excepté.

2. Cette leçon est plus conforme aux règles de la syntaxe, puisque le verbe *conteret* et les pronoms sont au masculin, tandis que d'après la Vulgate, ils devraient être au féminin.

3. Les manuscrits de la Vulgate ne sont pas unanimes, il y en a encore quelques-uns qui portent *ipse;* et avant la correction de Sixte V, plusieurs éditions de la Vulgate portaient la même leçon. Du temps de

sumé de tout ce que ces règles contiennent : « Moderatus criticus sit à partium studio remotus, nec magis in unam partem juret quàm in alteram. Solis versionibus non fidat, nec fidat soli Masoræ. Utrumque fontem conjungat, et varietatem lectionis in manuscriptis magno numero reperiendam ex consensu cum antiquis versionibus dijudicet. Variam lectionem receptæ non præferat, nisi primum maturè singulos fontes expenderit, nec ex analogiâ vel conjecturâ, nisi evidens mendum et urgens cogat necessitas, id faciat, sed ex autoritate. Autoritas sit maxima et gravissima, non ex uno vel altero eoque infirmo fonte, sed ex gravioribus, et ex eorum, si fieri potest, consensione deducta. Consideret non modò, qui codices aut fontes variæ lectioni faveant, sed et qui contra eam faciant, receptamque lectionem confirment. Non urgeat lectionem antiquissimorum codicum, nisi certò de eâ constet, nec plus quàm par sit, vetustis interpretibus, aut parallelis locis tribuat (De Rossi, *Variæ lect. V. T. Proleg. pag.* 36). »

(1) Voy. de Rossi, *Opere citat.* t. v, *Append.* Francisci Xaverii Patritii *De* הוא *Disquisitio.* Romæ 1853. Carolus Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum,* t. I, *Romæ* 1860.

saint Augustin il y avait aussi des manuscrits dans lesquels on lisait *ipse*. Or, quand les manuscrits d'une version varient, il faut s'attacher à l'original sur lequel elle a été faite; et comme la version des Septante est la source d'où dérive l'ancienne Italique, il faut préférer la leçon *ipse*, qui est celle de tous les manuscrits de cette version originale. Mais quand bien même tous les manuscrits de l'ancienne Italique seraient unanimes pour la leçon *ipsa*, il faudrait, d'après les principes de saint Jérôme et de saint Augustin, lui préférer le texte hébreu, surtout quand il est appuyé de l'autorité du texte samaritain, des anciennes versions et de la plupart des pères, et que la leçon qu'il fournit est exigée par les règles de la syntaxe.

4. C'est un principe reconnu en critique, qu'il faut préférer une leçon dont il est difficile d'expliquer l'insertion à celle dont la supposition s'explique facilement. Or il est très-difficile d'expliquer la leçon de l'hébreu, puisqu'il faudrait changer trois mots : au lieu que par l'omission d'une seule lettre on peut expliquer l'introduction de la leçon *ipsa*. Il y avait primitivement dans l'ancienne Italique *ipse* comme dans les Septante; mais comme autrefois *ipse* s'écrivait *ipsæ*, et qu'on a omis l'*e* final, cette omission a fait naître la leçon *ipsa*. Quant à ceux qui objectent que c'est la vraie leçon, puisque les correcteurs officiels de l'édition latine l'ont maintenue, nous leur répondrons avec le savant père Vercellone, ou plutôt avec les correcteurs eux-mêmes, qu'ils n'étaient pas chargés de donner une nouvelle édition de la Vulgate, ni même de corriger les fautes qui pouvaient avoir échappé à son auteur, mais simplement de purger cette ancienne version des erreurs commises par les éditeurs, et de la ramener ainsi, autant que possible à sa pureté et à son intégrité primitives; ce qui est bien différent (1). Fondés sur ces motifs, un grand nombre d'auteurs catholiques ne font pas difficulté d'abandonner la leçon *ipsa*.

II. Au chapitre XLIX, verset 10 de la Genèse, nous lisons maintenant dans presque tous les manuscrits hébreux et dans toutes les éditions à l'exception d'une seule, le mot שילה (SCHÎLÔH), tandis que les Septante ont traduit ce même mot comme s'ils avaient dans leur exemplaire שֶׁלֹּה (SCHELLÔH). Il s'agit donc de déterminer qu'elle est de ces deux leçons celle qu'il faut admettre et celle qu'il faut rejeter. Or il nous semble que

(1) « Vulgatæ latinæ editionis correctores pontificii, ipsius interpretis vitia, si quæ apparebant, prudentissime negaverant castiganda, quia sacræ Congregationi (inquiunt in *Præf. ad lect.*) propositum non fuit novam aliquam editionem cudere, vel antiquum interpretem ulla ex parte corrigere, vel emendare; sed ipsam veterem ac vulgatam editionem latinam a mendis veterum librariorum nec non pravarum emendationum erroribus repurgatam, suæ pristinæ integritati, ac puritati, quod ejus fieri potuit restituere (C. Vercellone, *Opere citat. p.* 12.) »

d'après les règles de la critique la leçon *schilôh* est fautive, et qu'on doit lui préférer *schellôh*.

1. La leçon *schilôh* n'a en sa faveur que des autorités très-récentes, puisque aucune ne surpasse le x[e] siècle. Tous les manuscrits hébreux qui la contiennent ne remontent pas au delà de cette époque; il en est de même des versions qui lui sont favorables. La version grecque de Venise donnée par Villoison, qui porte *silon*, n'est que du xi[e] siècle; la version arabe du Pentateuque donnée par Erpénius, et qui porte *schilôh*, n'est que du xiii[e]; l'auteur du commentaire samaritain est encore plus récent, tandis que la leçon *schellôh* se trouve dans tous les exemplaires et dans toutes les versions du texte samaritain, qu'elle est supposée, dans la version des Septante, faite 300 ans avant Jésus-Christ; c'est celle de la version syriaque, qui remonte au moins au iii[e] siècle de l'ère chrétienne; celle d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion et d'Onkelos, qui vivaient dans le ii[e]. Les hérodiens, au rapport de saint Ephrem, admettaient aussi cette leçon. Elle se trouve encore dans le Targum de Jérusalem et même dans le Talmud. Saadias Gaon, qui vivait au x[e] siècle, l'a trouvée dans les manuscrits dont il s'est servi. Elle se lit aussi dans les manuscrits du xiii[e] et du xiv[e] siècle dont parle l'abbé de Rossi, aussi bien que dans les écrits de plusieurs rabbins. Enfin elle est confirmée par un endroit parallèle d'Ezéchiel, chap. xxi, verset 32, qui y fait une évidente allusion.

2. La leçon *schellôh* est très-hébraïque, elle signifie *cujus est* (scilicet *sceptrum*); elle convient très-bien au Messie à qui appartient le sceptre; elle conserve le parallélisme, puisqu'elle correspond aux mots *obedientia populorum*, qui se trouvent dans le membre suivant, ce que ne fait point la leçon *schilôh*. L'emploi du Hé (ה) suffixe, au lieu du Vav (ו), convient à l'orthographe de cet oracle prophétique, puisqu'il est employé dans deux autres mots. L'emploi du Schin (שׁ) préfixe ne fait point de difficulté, vu que nous le trouvons encore dans la Genèse, au ch. vi, vers. 3 (1), et dans le cantique de Débora, composé cent ans après. Que de mots qui ne sont employés qu'une fois dans le Pentateuque !

3. On peut expliquer facilement comment s'est glissée la leçon *schilôh*. Les Juifs se servaient assez souvent du Yod (י) pour suppléer le daguesch ou redoublement d'une lettre; ainsi au lieu de *schellôh* ils ont pu écrire *schilôh* : cette leçon ayant été une fois introduite dans les manuscrits, a été préférée par les Juifs parce qu'elle était moins favorable aux chrétiens, et est enfin devenue plus commune. Ainsi, d'après toutes

(1) C'est dans בְּשַׁגַּם que beaucoup d'hébraïsants lisent בְּשַׁגָּם et qu'ils traduisent par *à cause de leurs crimes*, mais le contexte ne souffre nullement ce sens. Voyez ce que nous avons dit à ce sujet dans *le Pentateuque avec la traduction française, etc. Tom.* i, Genèse, *Notes suppl. pag.* 322, 323.

les règles de la critique, on doit rejeter la leçon *schilôh* et préférer celle de *schellôh,* qui convient très-bien au Messie (1).

III. Au verset 21 du Psaume XXII (XXI selon la Vulgate) on lit maintenant dans tous les manuscrits hébreux, excepté deux non suspects d'avoir été interpolés par les chrétiens, כארי *sicut leo,* tandis que les Septante et la Vulgate paraissent avoir lu כארו ou כרו *foderunt.* Il s'agit donc encore de savoir laquelle des deux leçons il faut admettre d'après les lois de la critique. Quant à nous, il nous paraît hors de doute que la leçon כארי est vicieuse, et qu'il faut lire כארו ou כרו.

1. La leçon כארי n'a en sa faveur que les manuscrits actuels, qui, comme nous l'avons déjà remarqué, sont très-modernes; le chaldéen, qui paraît seul la favoriser, joint les deux leçons ensemble, marque presque certaine qu'il a été interpolé par les Juifs en cet endroit. La leçon כארו a de plus en sa faveur tous les anciens interprètes, les Septante, la version syriaque, saint Jérôme, qui ont unanimement rendu *foderunt.* Aquila, quoiqu'il n'ait pas traduit dans le même sens, n'a point lu כארי *sicut leo,* puisqu'il a rendu *fœdârunt.* La leçon כארו se trouve encore dans deux manuscrits non suspects; mais elle existait dans des manuscrits plus anciens, tels que ceux qu'avait vus R. Jacob Ben Chaïm; elle existait même dans ceux des Massorèthes, puisque les auteurs de la Massore au chap. XXIV des Nombres nous disent que la leçon כארו était dans le texte de leurs manuscrits. Quelques auteurs affirment qu'elle se trouvait très-souvent à la marge, ce qui est une preuve qu'elle existait autrefois dans les anciens manuscrits. Ainsi, il est évident que les autorités qui favorisent la leçon כארו sont plus fortes que celles qui sont en faveur de la leçon כארי, puisqu'elles sont plus anciennes.

2. On explique aisément l'introduction de la lettre Yod (י). Quelque copiste aura écrit un Vav (ו) trop petit qui aura été pris pour un Yod, et ensuite cette leçon, une fois introduite, aura été préférée par les Juifs comme étant moins favorable aux chrétiens.

3. La leçon *sicut leo* ne forme aucun sens; on ne peut l'expliquer qu'en supposant une ellipse tout à fait insolite, au lieu que l'autre leçon donne un sens très-convenable. Ainsi la leçon כארו est préférable. Quant à cette dernière leçon, elle vient originairement de la leçon כרו *foderunt,* qu'on aura écrit avec un Aleph épenthétique. Quand on a quelque connaissance de la langue hébraïque, on sait parfaitement que cet Aleph épenthétique se trouve en effet inséré dans les verbes qui ont pour seconde radicale un Vav (2). Pour ce qui regarde la forme de כרו ou כארו,

(1) Hengstenberg défend dans sa *Christologie* la leçon *schilôh,* et rejette l'autre comme fautive; mais les arguments qu'il emploie pour soutenir son opinion ne nous ont point paru assez forts et assez concluants pour nous la faire adopter.

(2) Voyez J. B. Glaire, *Principes de Grammaire hébr, et chald. pag.* 72, *n.* 305; *troisième édit.*

elle vient de la racine כור dont la signification *fodere*, percer, n'est plus douteuse quand on considère que ce verbe est en affinité avec כרה et plusieurs autres verbes qui tous expriment, mais avec des nuances différentes, l'idée de *creuser, percer*.

ARTICLE II.

Critique du Nouveau Testament.

Les principes généraux de critique sont à peu près les mêmes pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament. Ce qu'il y a de particulier, ce sont les moyens externes de critique qui sont différents. Ces moyens sont : 1° les manuscrits actuels avec les éditions qu'on en a faites; 2° les anciennes versions : 3° les citations des pères de l'Eglise; 4° les livres liturgiques; 5° la conjecture critique au défaut des quatre premiers moyens.

§ I. *Des manuscrits et des éditions du Nouveau Testament.*

1. Notre dessein n'est nullement de parler de tous les manuscrits grecs du Nouveau Testament, nous nous bornerons à faire connaître ceux qui sont les plus nécessaires à la critique (1), et nous les diviserons, avec Hug, en trois classes, savoir : ceux qui sont plus anciens que la stichométrie (2); ceux qui sont stichométriques, et ceux qui ont été écrits après que la stichométrie a cessé d'être en usage.

1re Classe. On compte quatre manuscrits appartenant à cette classe : 1° le manuscrit du Vatican, selon Hug, qui l'a examiné avec soin et qui l'a décrit dans un ouvrage fait exprès (3), il remonte jusqu'au IVe siècle; mais avant ce critique, l'opinion commune le rapportait au Ve. Ce manuscrit, qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament, ne contient du Nouveau que les Evangiles, les Actes, les Epîtres catholiques, celles de saint Paul jusqu'au verset 14 du chap. IX de l'Epître aux Hébreux; tout le reste est perdu. 2° Le manuscrit Alexandrin, que l'on conserve au musée Britannique, et dont le *fac simile* de tout le Nouveau Testament a été imprimé par Woide en 1786. Ce manuscrit ne commence

(1) On trouve dans l'introduction au Nouveau Testament de Michaëlis, et dans l'édition du Nouveau Testament de M. Scholz, dont nous parlerons un peu plus bas, une liste fort étendue de manuscrits avec des indications plus ou moins complètes sur chacun de ces manuscrits.

(2) Le mot *stichométrie* est composé de στίχος, *rangée, ligne*, μέτρον, *mesure* et signifie division par versets. Ainsi les manuscrits stichométriques sont des manuscrits divisés par versets.

(3) Hug. *De antiquitate codicis Vaticani commentatio. Friburgi*, 1810, in-4°.

qu'au verset 6 du chap. xxv de saint Matthieu, et renferme quelques lacunes. Son antiquité est un objet de discussion parmi les critiques ; les uns le font remonter au ɪᴠᵉ siècle, d'autres au ᴠᵉ, d'autres au ᴠɪɪᵉ, d'autres au ᴠɪɪɪᵉ, d'autres enfin, comme Casimir Oudin, au xᵉ, mais il paraît plus probable qu'il est de la fin du ɪᴠᵉ ou du commencement du ᴠᵉ. 3° Le *Codex Regio-Parisinus*, appelé aussi *Codex rescriptus Ephremi* (1), conservé dans la bibliothèque impériale de Paris, a paru à Hug et à plusieurs autres plus ancien que le manuscrit Alexandrin, quoiqu'ils ne le fassent pas remonter au delà du ᴠᵉ siècle; il renferme quelques parties de l'Ancien Testament et des fragments de tout le Nouveau, distribué comme dans celui du Vatican et l'Alexandrin; après la deuxième Epître aux Thessaloniciens, viennent l'Epître aux Hébreux et l'Apocalypse. On avait désespéré de pouvoir jamais le déchiffrer; mais Constant Tischendorf est parvenu à le lire presque entièrement, et il vient de publier une belle édition de tous les fragments du Nouveau Testament qu'il contient. 4° Le *Codex Matthæi rescriptus*. Ce précieux manuscrit, qui ne contient que l'Evangile de saint Matthieu, n'est connu que par le *fac simile* qu'en a publié, en 1801, John Barret, professeur au collége de la Trinité à Dublin. Suivant ce docteur, il est du ᴠɪᵉ siècle. Ces quatre manuscrits sont probablement venus d'Egypte. On peut les regarder comme les plus précieux pour la critique.

IIᵉ Classe. On compte sept manuscrits stichométriques; 1° le *Codex Cantabrigiensis*, qui, selon Hug, est de la fin du ᴠᵉ siècle, selon M. Scholz du ᴠɪɪɪᵉ, suivant Tischendorf du commencement du ᴠɪɪᵉ, mais selon Michaëlis, au contraire, c'est peut-être de tous les manuscrits existants le plus ancien (2). Le docteur Kipling en a fait imprimer le *fac simile* en 1773. 2ᵉ Le *Codex Laudianus*, ainsi nommé de la bibliothèque de W. Laud, archevêque de Cantorbéry; il ne contient que les Actes, imprimés par Thomas Hearne en 1715. Hug pense qu'il a été écrit au ᴠɪᵉ siècle à Alexandrie. 3° Le *Codex Claromontanus* conservé dans la bibliothèque impériale à Paris, ne peut pas être plus moderne que le ᴠɪɪᵉ siècle; et il est vraisemblablement plus ancien que le précédent. Le père Montfaucon en a donné un *fac simile*. 4° Un manuscrit conservé autrefois dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain, et nommé pour cela *San-Germanensis*, se trouve actuellement à Saint-Pétersbourg. Ce manuscrit, qu'on désigne par la lettre E, n'est, selon

(1) On nomme *récrits* ou *palimpsestes* (παλιμψεστοὶ) les manuscrits qui ont été écrits deux fois. On a appelé celui-ci du nom d'*Ephrem*, parce qu'à l'époque où les lettres onciales furent hors d'usage, on imagina de l'effacer avec une éponge, pour y écrire des ouvrages de saint Ephrem, ce qui n'empêcha pas qu'on n'y découvrît l'ancienne écriture.

(2) Michaëlis, *Introd. Tom.* ɪɪ, *pag.* 183, trad. française. — Mais c'est contre toute probabilité que Michaëlis suppose à ce manuscrit une origine aussi ancienne.

Wetstein et Griesbach, qu'une copie de celui de Clermont, faite au x[e] ou au xi[e] siècle. Il contient les Epîtres de saint Paul; les pères Mabillon et Montfaucon en ont donné des *fac simile.* 5° Le *Codex Bœrnerianus*, maintenant dans la bibliothèque royale de Dresde, n'est qu'une copie, faite au x[e] ou xi[e] siècle, d'un manuscrit stichométrique. Il contient les Epîtres de saint Paul, à l'exception de l'Epître aux Hébreux. Matthæi l'a publié avec un *fac simile.* 6° Le *Codex Augiensis* du couvent de Reichenau, dans une île du lac de Constance; manuscrit qui se trouve actuellement à la bibliothèque de la Trinité à Cambridge. Il contient treize Epîtres de saint Paul dans le grec, et l'Epître aux Hébreux seulement dans la vieille traduction latine qui l'accompagne. Il a la plus grande affinité avec le manuscrit précédent; ils paraissent n'être tous les deux qu'une copie d'un plus ancien manuscrit stichométrique; c'est pour ce motif que nous les avons placés ici l'un et l'autre. 7° Enfin le manuscrit H, ou de Coislin (*Coislinus*), conservé autrefois dans la bibliothèque de M. de Coislin, évêque de Metz, et maintenant dans la bibliothèque impériale de Paris, est d'origine égyptienne, et paraît avoir été écrit au vi[e] ou au vii[e] siècle. Il ne renferme que quelques fragments des Epîtres de saint Paul; il est très-mutilé; le père Montfaucon en a donné un *fac simile.*

III[e] Classe. Parmi les manuscrits écrits depuis que la stichométrie a été hors d'usage, on distingue d'abord ceux qui ont été écrits en lettres onciales, tels que le *Cyprius* de la bibliothèque impériale à Paris, du ix[e] siècle; le manuscrit E de Bâle du viii[e] siècle; le manuscrit L de la bibliothèque impériale de Paris, originaire d'Alexandrie, et qui date du viii[e] siècle; trois manuscrits de Moscou, et le manuscrit 48 de la bibliothèque impériale de Paris, qui sont du ix[e] ou du x[e] siècle. Outre ces manuscrits, il y en a un grand nombre en écriture cursive qui sont moins anciens et moins importants. On peut voir quelques détails de ces manuscrits dans l'Introduction de Hug; mais surtout dans les éditions du Nouveau Testament de Mill, Wetstein et Schloz.

2. Quant aux éditions grecques du Nouveau Testament, la première qui ait été donnée est celle d'Erasme; elle fut imprimée en 1516 d'après un seul manuscrit, auquel l'éditeur joignit la confrontation de deux autres, tous en caractères cursifs, et par conséquent moins anciens que le x siècle.

La seconde édition est celle qui fut inserée dans la Polyglotte d'Alcala, par les soins du cardinal Ximenès. Quoique commencée en 1502, cette édition ne fut publiée qu'en 1517, et fut faite d'après les manuscrits que Léon X envoya à Ximenès de la bibliothèque du Vatican, et d'après d'autres manuscrits qu'on ne désigna pas et qui sont maintenant perdus. Il est du moins certain que le *Codex Rhodiensis,* que Stunica objecte si souvent à Erasme, n'existe plus.

La première édition d'Erasme fut suivie d'une deuxième en 1519, d'une troisième en 1522, d'une quatrième en 1527, d'une cinquième en 1535, et de plusieurs autres.

Robert Estienne publia une première édition du Nouveau Testament en 1546, d'après l'édition d'Alcala et quelques anciens manuscrits de la bibliothèque royale de Paris. C'est l'édition qu'on appelle *mirificam*, parce que la préface commence par ce mot. Il en publia une deuxième qui est semblable en tout à la première. Il en donna en 1550 une troisième *in-folio* avec tout le luxe typographique; il suit la deuxième édition d'Erasme, en mettant néanmoins ses variantes à la marge. Il en publia une quatrième in-8° qui contient une division du texte en versets faits à sa manière. Enfin Robert Estienne, son fils, en publia une cinquième en 1549 avec quelques variantes prises de la troisième édition de son père.

Bèze entreprit de corriger les éditions précédentes. Il donna sa première édition en 1565, une deuxième en 1576, une troisième en 1582, une quatrième en 1598, enfin une cinquième en 1599. C'est Bèze qui avec Robert Estienne ont donné au texte usuel du Nouveau Testament sa forme actuelle.

En 1624, les Elzévirs, imprimeurs hollandais, donnèrent une édition devenue célèbre; cette édition suit la troisième de Robert Estienne et celle de Bèze. Ils imprimèrent jusqu'à sept fois le texte, et dans la préface de leur seconde édition ils appellent leur texte, *textum receptum*, et ce nom lui est resté.

Walton, sans s'arrêter au *texte reçu*, prit la troisième édition de Robert Estienne pour le texte du Nouveau Testament de sa Polyglotte, en y ajoutant les leçons du manuscrit Alexandrin; et de plus il donna dans le tome VI une grande quantité de diverses leçons tirées de plusieurs manuscrits. Ces nombreuses variantes donnèrent l'éveil aux critiques et les engagèrent à consulter un plus grand nombre de manuscrits.

Jean Fell, évêque d'Oxford, donna une édition du Nouveau Testament grec avec des variantes tirées des anciennes versions et d'un certain nombre de manuscrits; mais le plus grand service que Fell ait rendu à la critique a été d'engager le fameux Mill à travailler à son ample collection qui devait éclipser la sienne propre, et de l'aider de ses soins.

Mill prit pour son édition le texte de la troisième édition de Robert Estienne, et y ajouta les leçons des manuscrits de Walton, de Fell et de plusieurs autres. Mais ce que personne n'avait tenté avant lui, il fait connaître l'âge, la bonté, l'état de son manuscrit, qu'il confère non-seulement en quelques endroits, mais d'un bout à l'autre. Il découvre par un tact critique très-sûr les additions, les insertions et les altérations qui s'y rencontrent. Il ajoute de plus les leçons des anciennes versions et les citations des pères de l'Eglise. Enfin, pour que rien ne manquât à

son travail déjà si précieux, il a mis en tête de savants prolégomènes. Cet immense *apparatus,* qui coûta à son auteur trente ans de travail, et auquel il ne survécut que de quelques jours, ouvrit une nouvelle ère à la critique du Nouveau Testament.

Kuster conféra à Paris de nouveaux manuscrits, et en particulier le *Codex Ephremi* (1); il en conféra d'autres cachés dans différentes bibliothèques, et trois ans après Mill, c'est-à-dire en 1710, il donna à Amsterdam une nouvelle édition du Nouveau Testament de Mill, considérablement augmentée.

Bengel, savant allemand, poussa plus loin sa pénétrante critique. Après avoir beaucoup réfléchi sur les manuscrits, il remarqua que plusieurs avaient entre eux le plus grand rapport, et paraissaient sortir de la même source. Il distingua donc deux familles de manuscrits, les Africains et les Asiatiques, et réduisit ainsi à deux suffrages le nombre immense des manuscrits, dont chacun avait eu jusqu'alors sa voix particulière. Ainsi il donna à la critique l'impulsion qui l'a conduite à de nouvelles découvertes. Son édition du Nouveau Testament parut à Tubinge en 1734, in-4°. Il mit à la marge des variantes choisies; mais ce qu'il y a de plus important dans cette édition, c'est son *Apparatus criticus,* dans la première partie duquel il donna des règles de critique, dans la deuxième, les principes qui doivent diriger dans le choix des leçons, et dans la troisième, une réponse aux difficultés qu'on opposait à son travail.

Dans le même temps s'élevait à Bâle un jeune savant qui devait l'emporter sur tous ses devanciers par ses travaux et ses recherches : c'est Jacob Wetstein, dont les prolégomènes parurent en 1730, mais dont l'édition en 2 volumes in-folio ne fut imprimée qu'en 1751 et 1752. S'appropriant toutes les richesses de ses devanciers, il remonta aux sources où ils les avaient puisées, examina les manuscrits de ses propres yeux, et en collationna plusieurs qui avaient échappé à leurs recherches. Il a collationné en entier le *Codex Ephremi* et une multitude d'autres. Il a ajouté aux leçons des anciennes versions déjà connues celles de la version Philoxénienne. Mais ce qui surpasse encore le mérite de la collection de ses variantes, c'est celle d'une multitude de passages tirés des auteurs profanes, des rabbins et des pères de l'Eglise, qui sont d'un grand secours pour l'explication du Nouveau Testament.

Bientôt après l'Allemagne produisit un autre savant, le célèbre Griesbach, qui, profitant des richesses amassées par Wetstein, et y en ajoutant encore de nouvelles, sut apprécier et perfectionner les règles critiques

(1) Ce n'est pas précisément Kuster qui conféra lui-même le *Codex Ephremi* c'est M. Boivin qui en fit la collation pour lui.

données par Bengel. Il fixa l'existence des différentes recensions auxquelles se rapportent les manuscrits, et il en détermina deux; l'une qu'il appelle *Alexandrine*, et l'autre *Occidentale*. Il en indiqua même une troisième, qu'il conjectura venir de Constantinople. L'édition de son Nouveau Testament, qui fut imprimée de 1775 à 1777, se trouva naturellement bientôt épuisée. Mais de nouvelles découvertes vinrent compléter l'œuvre de Griesbach. Dans le même temps parut un critique, entièrement opposé aux idées de Bengel et de Griesbach, sans cependant qu'il ait réussi à les réfuter victorieusement; nous voulons parler de Matthæi, professeur à Moscou; ce savant découvrit dans la bibliothèque du Saint-Synode une multitude de manuscrits du Nouveau Testament jusqu'alors inconnus : le nombre s'en élève jusqu'à cent trois. Il fit imprimer le résultat de ses travaux si importants dans une édition critique du Nouveau Testament, qui parut en douze volumes in-8°, 1782-1788. Plus tard, en 1803-1806, il publia une édition manuelle en trois volumes in-8°.

En 1787, François-Charles Alter, professeur à Vienne, mit au jour un Nouveau Testament enrichi des variantes de plus de vingt manuscrits conservés dans cette ville, ce qui lui a fait donner à son édition le titre de *Novum Testamentum Vindobonense*. Outre les variantes des manuscrits, il a encore ajouté les leçons de la version copte imprimée, de la version slavonne et des anciennes versions latines. On a reproché à Alter d'avoir pris pour base le *Codex Vindobonensis Lambecii* n° 1, qui ne méritait pas un si grand honneur, et de n'avoir pas réuni ensemble toutes les différentes leçons, ce qui oblige à les chercher dans plusieurs endroits, quand on veut les comparer ensemble.

Enfin Birch, professeur à Copenhague, collationna en entier le manuscrit du Vatican, sans parler de plusieurs autres conservés dans cette bibliothèque et autres lieux de Rome, dans les bibliothèques de Vienne, de Venise, de Florence, de l'Escurial et de Copenhague. Il recueillit les leçons des trois versions syriaques; il mit en tête de son ouvrage de savants prolégomènes. Il publia le premier volume, qui contient les quatre Evangiles, en 1788; mais un grand nombre des exemplaires de ce premier volume, ainsi que tous les matériaux du deuxième, furent brûlés dans l'incendie de Copenhague en 1795; ce malheur fut cause que Birch se borna à publier les variantes de ses manuscrits sur les Actes, les Epîtres et l'Apocalypse.

C'est avec tous ces nouveaux matériaux recueillis et disposés d'après un plan général, que Griesbach a donné sa seconde édition du Nouveau Testament, qui parut en deux volumes, sous le titre de *Novum Testamentum græcè. Textum ad fidem codicum, versionum et patrum recensuit, etc. D. J. J. Griesbach. Vol.* I, *quatuor Evangelia complectens. Editio secunda emendatior, etc. Halæ Saxonum apud J. J. Cur-*

tii heredes, et Londini apud Petrum Elmsly, 1796. Le second volume est intitulé : *Nov. Test. etc. Vol.* II, *Act. et Epist. cum Apocalyps. complectens. Editio secunda. Halæ Saxonum et Londini, apud Payne et Marhinlay,* 1806.

Cette seconde édition acquit une grande autorité parmi les critiques. Plusieurs éditeurs, tels que H. A. Schott et G. Ch. Knapp, l'ont suivie. Cependant elle ne satisfit pas pleinement les critiques ; on y a remarqué plus d'un genre de défauts, c'est pourquoi un savant théologien de Breslau entreprit une troisième édition sous le titre de : *Novum Test. græcè. Textum ad fidem codicum, versionum et patrum recensuit et lectionis varietatem adjecit D. Jo. Jac. Griesbach, Volumen* I, IV, *Evangelia complectens. Volumen* II, *etc. Editionem tertiam emendatam et auctam curavit D. David Schulz. Berolini,* 1827. Schulz, comme il le dit lui-même, a corrigé assez souvent des fautes qui s'étaient glissées dans le texte grec et qui y étaient restées jusque dans le premier volume de la seconde édition; ces fautes ont surtout rapport à la ponctuation et à l'accentuation. Il a fait disparaître un grand nombre de signes qui, ajoutés par les derniers éditeurs, dans le dessein de rendre le sens plus clair, lui donnaient au contraire plus d'obscurité en coupant trop les phrases. Il a souvent abandonné l'orthographe généralement reçue. Enfin il n'est presque pas un verset qui n'ait été touché par ce nouvel éditeur, dont voici les propres paroles : « Et verò si quem non tædeat conferre editionem veterem et novam, brevi intelligat necesse est, vix versum unum esse relictum, quin aliquam mutationem, et, liceat hoc mihi sperare, correctionem quantulamcumque per me acceperit (1). » Schulz n'adopte pas toujours les principes de critique admis par Griesbach; il a fait usage de plusieurs manuscrits que celui-ci n'a pas connus ou qu'il n'a pas examinés avec assez de soin ; il donne à un grand nombre de notes des développements qui étaient en effet nécessaires. En un mot, le travail de Schulz fait de celui de Griesbach un ouvrage presque entièrement nouveau.

Un autre travail de ce genre a été publié à Leipzig par le docteur Scholz, sous le titre suivant, qui est presque une analyse abrégée de l'ouvrage : *Novum Testamentum græcè. Textum ad fidem testium criticorum recensuit, lectionum familias subjecit, è græcis codicibus manuscriptis, qui in Europæ et Asiæ bibliothecis reperiuntur ferè omnibus, è versionibus antiquis, conciliis, sanctis patribus et scriptoribus ecclesiasticis quibuscumque vel primò, vel iterum collatis copias criticas addidit, atque conditionem horum testium criticorum historiamque textûs Novi Testamenti in prolegomenis fusiùs exposuit, præterea Synaxaria codicum K M* 262, 274, *typis exscribenda curavit D. J. Mart. Augus-*

(1) *Præfat. pag.* 29.

tinus Scholz. Cet ouvrage, qui forme deux volumes in-quarto, a été publié à Leipzig; le premier volume, contenant les quatre Evangiles, a paru en 1830, et le deuxième, renfermant les Actes des Apôtres, les Epîtres de saint Paul, les autres Epîtres catholiques et l'Apocalypse, en 1836. — Quand on examine avec une grande attention, et que surtout l'on compare entre elles les nombreuses variantes des manuscrits, on est amené tout naturellement à les diviser en deux classes : une famille qui est la plupart du temps conforme au texte reçu, et l'autre qui s'en écarte presque à chaque verset, tant dans les mots que dans la construction entière des phrases. On distingue facilement ces deux classes; car les témoins de la première ne diffèrent que rarement entre eux, tandis que ceux de la seconde ont beaucoup de leçons exclusivement propres à chacun d'eux; mais cette diversité n'empêche pas d'y remarquer un certain caractère général qui, convenant à tous, permet de leur assigner une origine commune, et par conséquent de n'en faire qu'une seule et même famille.

Selon M. Scholz, à la première classe appartiennent la plupart des manuscrits des huit derniers siècles, et toutes les éditions. Or, il n'est pas facile de trouver tous ces témoins d'accord sur une leçon, sans rencontrer cette même leçon dans les manuscrits des VIIIe et IXe siècles, dans les versions syriaque philoxénienne, gothique, géorgienne, slavonne, et dans tous ou presque tous les pères et auteurs ecclésiastiques de l'Asie et de la partie orientale de l'Europe. Dans la seconde classe sont compris la plupart des manuscrits existants, dont les uns sont écrits en lettres onciales, et les autres, qui ne forment qu'un petit nombre, sont plus récents (1). Les souscriptions, certaines notes marginales, les ménologes, les peintures qui se trouvent sur les manuscrits, la nature de l'Ecriture, ou bien enfin le lieu originaire des versions et la patrie des écrivains qui citent le texte de ces manuscrits, permettent de penser que ceux de la première classe ont été faits en Asie ou dans la partie orientale de l'Europe (2), et ceux de la seconde en Egypte et dans la partie occidentale de l'Europe (3). Comme une infinité de manuscrits de la première classe ont été faits à Constantinople, et qu'un très-grand nombre ont été en usage dans les églises de ce patriarcat, on les a nommés *manuscrits constantinopolitains*, comme on a appelés *alexandrins* ceux de la seconde classe, parce qu'Alexandrie a été le siége principal de leurs calligraphes, ou parce qu'ils ont été faits à Alexandrie, ou bien enfin parce que c'est de là que leurs leçons tirent leur origine (4). De là, les déno-

(1) *Tom.* I. *Proleg. c.* III, § 20, 21, *pag.* 15.
(2) *Tom.* I. *Proleg. c.* III, § 22, *pag.* 16.
(3) *Ibid.* § 24, *pag.* 18.
(4) *Ibid.* § 25, *pag.* 19.

minations d'*Asiatiques* pour la première classe, et d'*Africains* pour la deuxième. Mais ce qui est surtout propre à M. Scholz, c'est de vouloir que les familles asiatiques se rapprochent plus du texte primitif que les africaines, et par conséquent sont plus pures et plus exactes (1). Si cette opinion a eu des partisans, elle n'a pas manqué d'adversaires, comme on peut le voir dans M. Scholz lui-même (2). Ces adversaires, dont se plaint M. Scholz, ne l'ont guère attaqué que sous le point de vue purement littéraire. Nous sommes bien persuadé que, sous ce rapport même, le système de notre auteur prête réellement à la critique; mais il est un autre point plus important qui lui a mérité de justes reproches, nous voulons dire le point de vue théologique. Il est en effet certains principes et certaines assertions qu'un bon catholique ne voit qu'avec peine dans l'ouvrage de M. Scholz (3).

En 1831, Lachmann a publié à Berlin une édition du Nouveau Testament, dans laquelle il n'a eu aucun égard à celles qui existaient; aussi ne se trouve-t-elle en rapport qu'avec quelques manuscrits grecs, quelques pères de l'Eglise et la version latine. Prétendant qu'il est impossible de donner un texte qui se rapproche de celui des apôtres, il s'est efforcé, au moyen de quelques documents des plus anciens, de rétablir le texte le plus usuel en Orient au IVe siècle; il veut même que ce soit là le point de départ de toute la critique. Depuis, Lachmann a ajouté un commentaire critique au texte. Une chose importante à remarquer, c'est qu'il ne veut donner qu'un texte historique, résultant uniquement de la majorité de ses témoins; mais, il faut l'avouer, ces témoins se réduisent à un ou deux. Cette dernière édition beaucoup plus étendue que la précédente a été reproduite à Berlin sous le titre de : *N. Test. græcè et latinè,* Carol. Lachmannus *recensuit.* Phil. Buttmannus *græc. lectionis auctoritates apposuit.* Le premier volume a paru en 1842, et le deuxième en 1850.

Dix ans après, M. Tischendorf a fait imprimer à Leipzig un texte qui se rapproche le plus de celui de Lachmann, parce que, comme ce dernier, il attache la plus haute importance au petit nombre des manuscrits

(1) *Ibid. pag.* 156, 172.

(2) *Tom.* II. *Proleg. pag.* 2, *note B.*

(3) On peut voir ce que dit à ce sujet le père Secchi, jésuite, dans *Annali delle scienze religiose compilati d'all' Ab. Ant. de Luca. Vol.* IV. — *Num.* 16. *Gennaro e Febraro* 1838, *Roma.* Ce savant père examine l'ouvrage de M. Scholz sous le double rapport littéraire et théologique, et il compare son édition avec celle de Griesbach, donnée par Schulz. Quoique sa critique soit parfois un peu sévère, nous dirions volontiers exagérée, elle nous a paru en général juste et fondée. En effet, la science théorique des manuscrits présente beaucoup d'incertitude en même temps qu'elle prête extrêmement à l'arbitraire, ce qui est dire en d'autres termes, qu'elle peut être très-dangereuse à la vérité.

les plus anciens. Cependant si on entre dans les détails, et si l'on considère le travail de ces deux écrivains, on verra que leur système est tout à fait différent. Dans ses prolégomènes, M. Tischendorf réfute complètement tout le plan de critique de M. Scholz. Dans son édition de Paris (1843) dédiée à Mgr. Affre archevêque, il a choisi les leçons les plus favorables à la Vulgate; mais après deux voyages faits en Orient, depuis qu'il a parcouru à plusieurs reprises les bibliothèques de l'Europe, et qu'il a consacré dix huit années consécutives à l'étude de la critique biblique, il a publié à Leipzig une septième édition en double format in-8° et in-12. L'in-8°, outre un texte bien amélioré, contient un *apparatus criticus* très-étendu; l'in-12 se compose du même texte, et d'un *apparatus* abrégé. L'auteur dit avec assurance que ce *compendium* est plus complet que l'*apparatus* de l'édition de Griesbach et de tous les travaux analogues des critiques qui l'ont précédé. Ce travail révèle certainement dans M. Tischendorf un talent distingué pour la critique, mais il n'est pas exempt de certaines erreurs presque inévitables pour un critique protestant, et surtout rationaliste (1).

En 1850, S. T. Bloomfield, dont nous avons parlé plus haut (pag. 143) a publié à Londres un Nouveau Testament grec qui se recommande autant par la belle exécution typographique, que par le soin scrupuleux que le savant éditeur a mis dans toutes les parties de son travail. Ses notes fort étendues, sont en partie critiques, et en partie théologiques; mais, c'est une observation que nous devons faire, il a pris pour base de son texte la dernière édition de Robert Estienne.

On a fait encore beaucoup d'autres éditions du Nouveau Testament qui ont plus ou moins de mérite, mais celles dont nous avons parlé sont incontestablement les principales. Jusqu'à Griesbach, l'édition d'Erasme, avec une légère intercalation de celle de Complute, a été la source de presque toutes les subséquentes; mais depuis cette époque, les critiques, comme on vient de le voir, ne s'en sont pas tenus là.

§ II. *Des lectionnaires et eucologes du Nouveau Testament.*

Outre les manuscrits qui contiennent de suite les livres du Nouveau Testament arrangés dans leur ordre accoutumé, il y en a d'autres qui

(1) M. Tischendorf nous promet une nouvelle publication d'une haute importance pour la critique biblique : celle d'un manuscrit grec qu'il a récemment découvert dans un couvent du Caire, et qu'il prétend remonter jusqu'au milieu du quatrième siècle. Ce manuscrit, parfaitement conservé d'ailleurs, se compose de 346 feuilles de parchemin à 4 colonnes, et comprend 132,000 lignes. Il contient, outre la majeure partie des grands et des petits prophètes, les Psaumes, Job, l'Ecclésiastique, la Sagesse et le Nouveau Testament absolument tout entier, sans la moindre lacune; avantage que n'offre ni le *Codex vaticanus*, ni l'*alexandrinus* conservé au British-Museum.

n'en contiennent que quelques parties détachées qui sont destinées à être lues à certains jours dans l'Eglise : on les appelle *lectionnaires* ou *eucologes*. Ceux de ces sortes de manuscrits qui ne contiennent que les Evangiles sont appelés *euanguelion* (εὐαγγέλιον *evangelistaria*) ; ceux qui ne renferment que les Actes et les Epîtres se nomment *apostolos* (ἀπόστολος) (1); enfin ceux qui réunissent ces deux parties sont appelés *apostoloeuanguelion* (ἀποστολοευαγγέλιον). Quoique ces lectionnaires n'aient pas la même autorité que les autres manuscrits de même date, parce qu'il est plus facile de changer quelques mots de l'Ecriture dans un eucologe que dans le texte même de la Bible, cependant on peut très-utilement s'en servir, soit pour trouver de nouvelles leçons, soit pour corriger celles qui des lectionnaires se sont glissées dans le texte; mais pour ne pas s'y tromper, il faut remarquer qu'une leçon résulte quelquefois de deux Evangiles différents, qu'on ajoute des mots qui ne sont pas dans le texte, pour annoncer ce dont il s'agit, et que ces fausses leçons se sont glissées qnelquefois dans les manuscrits (2).

§ III. *Des anciennes versions du Nouveau Testament.*

Un des meilleurs moyens de critique est sans doute la collation des anciennes versions du Nouveau Testament; car ces versions nous représentent assez souvent le manuscrit sur lequel elles ont été faites. Or, ces manuscrits ont une autorité supérieure à tous ceux que nous avons à présent, puisque les plus anciens de ces derniers ne surpassent pas le ve siècle. Mais pour pouvoir se servir avec sécurité d'une ancienne version, il faut 1° qu'elle ait été faite sur le texte original; 2° qu'elle soit littérale et nous montre d'une manière certaine le texte que l'auteur de la version avait sous les yeux; 3° qu'elle n'ait point été altérée, du moins par rapport à la leçon dont il s'agit. Ainsi, les versions les plus utiles sont celles qui remontent à une plus haute antiquité, celles qui sont les plus littérales et les plus pures.

Les versions dont on fait usage dans la critique du Nouveau Testament sont : 1° la version syriaque dite Peschito; 2° la version syriaque dite Philoxénienne; 3° la version syriaque dite de Jérusalem, dont Birch nous a donné des leçons; 4° la version copte memphitique; 5° la version saïdique; 6° la version baschmourique; 7° la version éthiopienne; 8° la version arménienne; 9° la version persane; 10° la version arabe; 11° les

(1) Voyez J. Mill, *Prolegom.* § 1052. Ὁ ἀπόστολος signifie quelquefois aussi les Epîtres elles-mêmes, comme on peut le voir dans Griesbach, *Histor. textûs Epist. Paulin. sect.* 2.

(2) Voyez Matthæi et Griesbach. Cette règle, qui est vraie en général, peut être aisément faussée dans certaines applications particulières. C'est pourquoi il faut examiner avec soin tous les passages où les critiques prétendent l'appliquer.

anciennes versions latines publiées par Sabathier et Blanchini; 12° la version Vulgate corrigée par saint Jérôme; 13° la version gothique, par Ulphilas; 14° enfin la version slavonne.

En traitant, dans le chapitre cinquième, section II, des principales versions de l'Ecriture, nous avons indiqué l'âge certain ou présumé de chacune de ces versions, les textes sur lesquels elles ont été faites, le nom et le caractère de leurs auteurs, leur mérite sous le rapport de l'exactitude, enfin leur état actuel. Quoique ce que nous avons dit sur ces particularités puisse jusqu'à un certain point faire juger de leur valeur critique, nous ajouterons quelques mots qui serviront comme de complément.

1. La traduction syriaque Peschito est sans contredit une des versions anciennes les plus importantes, tant à cause de son antiquité qu'à cause de son exactitude; elle est, au jugement de Michaëlis, la meilleure version du Nouveau Testament; mais Griesbach ne pense pas de même; il croit qu'elle a été corrigée, avant le VI[e] siècle, d'après des manuscrits modernes interpolés. Cependant les anciennes leçons qu'elle contient, et qui ne se trouvent plus que dans quelques manuscrits, la recommandent à l'attention des critiques.

2. La version philoxénienne, quoique moins ancienne, est cependant très-utile pour la critique. Comme elle est extrêmement littérale, elle représente un manuscrit au moins aussi ancien qu'elle.

3. La version syriaque dite de Jérusalem paraît avoir été écrite dans le dialecte syrien qui était en usage à Jérusalem. Il est difficile de déterminer le texte qu'elle représente, parce que nous n'avons de cette version qu'un manuscrit conservé au Vatican, et qui ne contient que des leçons évangéliques qu'on lisait les dimanches (1). Ainsi, nous ne pouvons juger de sa valeur et de son autorité en matière de critique.

4. La version copte memphitique étant très-vraisemblablement du III[e] siècle, doit avoir par cela même une grande valeur dans la critique.

5. La version saïdique, qui est au moins aussi ancienne que la memphitique, doit être, par sa haute antiquité, d'une grande importance dans la critique.

6. La version baschmourique, très-conforme à la saïdique, n'est peut-être au fond que cette dernière, modifiée d'après le dialecte baschmourique, ce qui la mettrait pour la valeur critique au-dessous de la saïdique, à moins qu'il n'y eût sous d'autres rapports quelque raison de lui donner un rang plus élevé. Mais il ne nous reste de cette version que quelques fragments trouvés dans le musée Borgia.

7. La version éthiopienne, faite immédiatement sur le grec, a été

(1) Voyez Nicolas Wiseman, qui en a donné des extraits dans ses *Horæ syriacæ*.

imprimée d'après des manuscrits très-défectueux, ce qui la rend moins utile pour la critique.

8. La version arménienne, comme nous l'avons déjà vu, représente trois textes différents, le grec, le syriaque et le latin. La dernière édition de cette version lui a redonné l'autorité critique que les précédentes lui avaient fait perdre.

9. Les deux traductions persanes du Nouveau Testament, faites très-probablement sur la version syriaque, sans qu'on en sache l'époque, ayant probablement été très-altérées, n'offrent aucune ressource pour la critique.

10. Nous avons déjà fait remarquer (page 189) que les versions arabes n'étaient pas d'un grand poids dans la critique, tant à cause de leur peu d'antiquité et des sources d'où elles dérivent, qu'à cause de la liberté trop grande que se sont donnée les traducteurs, et de la négligence remarquable des copistes. En accordant à Hug que les Evangiles remontent jusqu'à la fin du IVe siècle, on ne leur donnerait pas pour cela une grande valeur critique; car il faudrait toujours reconnaître des corrections postérieures, faites en assez grand nombre pour ôter toute importance à cette version.

11. Nous avons déjà vu (pages 145, 147) que plusieurs savants ont rassemblé une multitude de fragments de la version usitée avant saint Jérôme; et si tous ces fragments appartenaient à l'ancienne Italique, on serait sûr de l'avoir conservée; mais il est reconnu qu'il y avait alors plusieurs versions latines du Nouveau Testament. Cependant comme l'ancienne Italique était la version commune, il est plus vraisemblable que nous l'avons réellement dans ces collections. Cette version, en effet, remontant aux temps apostoliques, étant claire et littérale, et ayant été à l'usage de l'Eglise romaine, la mère et la maîtresse des autres églises, doit être d'un grand poids dans la critique; et ses leçons se trouvant confirmées par celles des plus anciennes versions, des plus anciens manuscrits et des pères de l'Eglise, sont ordinairement meilleures que celles de nos éditions ordinaires.

12. La version Vulgate n'étant dans le fond que l'ancienne Italique corrigée par saint Jérôme d'après le texte grec de son temps, doit avoir aussi son autorité; mais comme elle a été corrigée à plusieurs reprises, et qu'elle a été quelquefois réformée non sur d'anciens manuscrits, mais d'après le texte grec des temps modernes, elle n'a pas autant de prix aux yeux des critiques que l'ancienne Italique.

13. La version gothique, par son ancienneté et sa fidélité, mérite quelques considérations dans la critique du Nouveau Testament, malgré qu'elle ait été interpolée d'après les manuscrits de l'ancienne version latine qui était placée en regard.

14. La version slavonne s'accorde en général avec les plus anciens

manuscrits, et ce qui prouve son mérite, c'est qu'elle a fourni les trois quarts des leçons que Griesbach a prises des versions, et qu'il a adoptées dans son édition.

§ IV. *Des Pères de l'Eglise.*

Les pères de l'Eglise et les autres auteurs ecclésiastiques qui ont cité le Nouveau Testament sont encore un excellent moyen de connaître les anciennes leçons du texte, et les leçons qu'on peut recueillir de leurs écrits ont bien plus d'autorité que celles qu'on trouve dans nos manuscrits actuels. C'est ce que l'on concevra facilement, si l'on considère que les manuscrits dont se servaient les pères sont bien plus anciens que ceux que nous avons aujourd'hui, et que le texte que les pères commentaient était celui-là même que l'usage commun avait adopté, tandis que le texte de nos manuscrits actuels peut quelquefois n'avoir d'autre autorité que celle du copiste qui l'a transcrit. Michaëlis ne craint pas de dire qu'une leçon qui se trouve dans un père du ve siècle a la même autorité que si on la trouvait dans le manuscrit du Vatican, qui ne surpasse pas cette époque, et que si un père nous assurait que c'était la leçon commune des manuscrits de son temps, elle l'emporterait en autorité sur tous les manuscrits existants; mais que si une leçon se trouvait dans un père du IIIe siècle, dans Origène, par exemple, elle aurait plus d'autorité que si on la lisait dans le plus ancien de tous les manuscrits, qui sont loin en effet d'atteindre cette époque. Ces principes de Michaëlis, qui sont aussi ceux de Bengel, de Griesbach et de Bossuet, montrent l'utilité de l'examen des pères pour la critique du Nouveau Testament. Mais pour pouvoir se servir des citations des pères en toute sûreté, il faut avoir une édition correcte du père qu'on examine; celle de Théophylacte, par exemple, fourmille de fautes, et peut induire un critique en erreur. Il faut encore examiner quelle est sa langue. Ainsi, s'il écrit en syriaque, c'est la version syriaque qu'il cite, et sa citation ne sert immédiatement qu'à rétablir la version Peschito. S'il écrit en latin, c'est l'ancienne Italique qu'il cite, et sa citation fait connaître quelle était la leçon de l'ancienne version latine à cette époque; à moins qu'il n'annonce que le texte grec lit ainsi. S'il écrit en grec, sa citation se rapporte au texte original, et fait connaître la leçon qu'il portait dans son temps. De plus, il faut bien s'assurer si ce père cite l'Ecriture exactement et mot à mot, ou s'il ne la cite point d'une manière libre en la paraphrasant et en y ajoutant ses propres paroles, ou enfin s'il fait ses citations seulement de mémoire. La valeur qu'on doit donner aux citations des pères n'est pas une chose sur laquelle tous les critiques soient d'accord. Elle donna lieu à une vive dispute en Italie dans le siècle dernier, entre Ansaldus, dominicain, et Pierre Barzanus de Brescia; ce dernier

prétendait qu'on ne devait pas compter beaucoup sur les citations que les pères font de l'Ecriture, parce qu'ils la citent ordinairement avec négligence et de mémoire. Ansaldus soutenait au contraire que les pères la citaient toujours très-exactement. Il y a certainement un milieu à tenir entre ces deux sentiments. Il est évident pour quiconque examine la chose avec impartialité, que les pères ont cité au moins quelquefois l'Ecriture librement et seulement de mémoire; car les apôtres eux-mêmes n'ont pas toujours cité l'Ancien Testament mot à mot. Mais il faut avouer aussi que dans beaucoup de circonstances ils font leurs citations du Nouveau Testament d'une manière exacte, et la preuve en est que la plupart de leurs citations se retrouvent dans quelqu'une des anciennes versions latines qui ont été recueillies. « Il est certain, dit Michaëlis, qu'ils n'ont pas fait leurs citations de mémoire aussi fréquemment que quelques critiques l'ont avancé, et souvent ce que l'on a pris pour des erreurs, surtout dans les pères latins, a été reconnu dans la suite pour des variantes que l'on retrouve dans des manuscrits anciens, comme on peut s'en assurer par les publications de Blanchini et de Sabathier. On ne doit donc pas rejeter la citation d'un père parce qu'elle diffère du texte ordinaire, avant d'avoir recherché d'abord si elle n'est point dans quelques manuscrits du Nouveau Testament, et pour faciliter la comparaison, on doit tâcher de se procurer les extraits les plus soignés et les plus complets des écrits des pères. Quand donc on découvre dans des manuscrits une leçon qu'on avait prise pour une erreur de mémoire, on peut sans hésiter la classer entre les variantes; les temps dans lesquels vivait le père qui l'a citée, et les manuscrits dans lesquels elles est contenue, fourniront une preuve secondaire de son âge et de son authenticité (1). » Or, on est fondé à croire que les pères citent exactement toutes les fois qu'ils commentent un texte, quand ils disent positivement que le texte porte telle ou telle leçon. Il est même très-probable, quoi qu'en dise Michaëlis (2), que dans leurs ouvrages polémiques, quand ils argumentent d'après un texte, il doit se trouver tel dans les Ecritures, au moins quant au sens. On conçoit que non-seulement les pères, mais même les hérétiques, les ennemis du christianisme, puissent dans certains cas nous apprendre ce que portait le texte sacré de leur temps. On n'a pas assez exploité la mine des pères. Griesbach a beaucoup examiné saint Clément d'Alexandrie et Origène, il serait à souhaiter qu'on fît le même travail sur saint Ephrem, saint Cyprien, Tertullien et les autres anciens pères.

(1) Michaëlis, *Introd. au N. T. Tom.* II, *pag.* 405, 406, *Traduct. franç.*
(2) *Ibid. pag.* 406.

§ V. *De la conjecture critique.*

On fait usage de la conjecture critique quand on corrige le texte sans l'autorité des manuscrits, des versions et des pères. On a mis en question si cette espèce de moyen de rétablir le texte était permis, au moins par rapport à celui du Nouveau Testament, sur lequel nous avons tant de manuscrits, tant de versions, tant de leçons d'anciens pères, et tant d'éditions enfin, dans lesquelles il est moralement impossible que la vraie leçon ne soit pas conservée. Pour nous, nous ne pensons pas qu'on doive absolument condamner ce moyen critique, parce qu'il peut entièrement se faire qu'une faute commise par les premiers copistes se soit ensuite glissée dans tous les exemplaires du Nouveau Testament; mais il ne faut y recourir que très-rarement, et seulement dans les cas d'une absolue nécessité, quand, par exemple, la leçon commune paraît évidemment opposée au caractère et au but de l'auteur. La raison qui doit rendre très-rare l'emploi de la conjecture critique, c'est que le besoin qu'on en a diminue à proportion de la *multiplication des copies du livre qu'on* veut corriger, parce qu'il est presque impossible que tous les copistes fassent la même faute. Or, nous avons à présent, comme nous venons de le dire, une multitude de manuscrits, de versions d'éditions d'anciens pères; il est donc tout à fait invraisemblable que la véritable leçon du passage n'ait pas été conservée au moins dans quelques-uns. Ainsi il faut une grande nécessité pour recourir à ce moyen; il faut que la leçon reçue ne puisse évidemment pas s'expliquer, qu'elle soit en opposition manifeste avec le but et l'inspiration de l'auteur. Ce qui doit encore engager à la plus grande modération sur ce point, ce sont les fautes où sont tombés les plus habiles critiques. Origène, qui a quelquefois corrigé le texte par conjecture, et dont les conjectures ont passé dans les manuscrits, n'a pas toujours été heureux. Ainsi il ne paraît pas qu'il eût de bonnes raisons pour changer le mot Γερασηνων ou Γασαρηνων, qu'il trouvait dans tous les manuscrits de son temps, en celui de Γεργεσηνων, qui se trouve maintenant dans toutes nos éditions. Il a changé aussi sans raisons suffisantes *Bethanie*, qui se trouvait dans tous les manuscrits, en celui de *Bethabara* qu'on lit dans nos éditions (1). Saint Jérôme a aussi changé le mot Βεελζεβουλ, en Βεελζεβουβ, uniquement parce qu'il ne le comprenait pas, ce qui n'est pas une raison pour changer une leçon communément reçue (2). Erasme, qui a donné la première édition du Nouveau Testament, a aussi eu recours à la conjecture critique, parce qu'il s'y est vu obligé par le peu de manuscrits qu'il avait à consulter; mais les découvertes qu'on a

(1) Voyez Michaëlis, *Introd. au N. T. Tom.* II, *pag.* 434-441.
(2) *Ibid. pag.* 441.

faites en critique et en philologie ont prouvé qu'il n'a pas toujours réussi. Bowyer a rassemblé toutes les conjectures que les plus habiles critiques ont proposées pour changer la leçon de quelques passages du Nouveau Testament, et quoiqu'il y en ait plusieurs centaines, cependant Michaëlis prononce qu'il n'y en a pas une seule qui, après un examen impartial, conserve une vraie probabilité. Cependant Michaëlis lui-même en a proposé quelques-unes qu'on peut voir dans son Introduction (1), et il n'y en pas une qui jusqu'ici ait été confirmée par quelque manuscrit. Tous ces motifs doivent engager à faire un usage très-sobre de la conjecture critique : « Nihil mutetur e conjectura, dit Griesbach, nihil sine testium, nempe codicum, versionum patrum autoritate (2). »

Après avoir exposé les moyens extrinsèques de critique du Nouveau Testament, il faudrait parler des moyens intrinsèques, mais ils sont les mêmes que pour l'Ancien, à l'exception du parallélisme poétique, qui ne se trouve pas dans les livres du Nouveau Testament, vu qu'ils ont tous été composés en prose.

Pour compléter tout ce qui regarde la critique du Nouveau Testament, il est nécessaire de donner les règles qu'on doit suivre pour faire un usage légitime des moyens de corriger le texte grec.

§ VI. *Règles à suivre pour faire un usage légitime des moyens de corriger le texte grec du Nouveau Testament.*

Ire **Règle.** Une leçon qui se trouve dans tous les manuscrits, dans les versions et les pères de l'Eglise, et qui d'ailleurs ne répugne pas évidemment au contexte, ni au caractère, ni au but de l'auteur, est certaine. Disons, en passant, que comme la plus grande partie des leçons du Nouveau Testament a ce caractère, il en résulte que le Nouveau Testament dans sa partie majeure et substantielle est très-certainement authentique.

IIe **Règle.** Une leçon qui est autorisée par tous les manuscrits, les versions et les pères, si elle répugne évidemment au contexte ou à l'inspiration de l'auteur, peut absolument être corrigée d'après la conjecture critique, mais il faut, 1° que la leçon soit évidemment mauvaise; 2° qu'on puisse expliquer naturellement son introduction dans le texte; 3° il faut qu'on s'abstienne de l'insérer dans le texte.

IIIe **Règle.** Lorsqu'il y a plusieurs leçons, il faut choisir celle qui a en sa faveur les plus grandes autorités et qui est plus d'accord avec le contexte, le caractère et le but de l'auteur.

IVe **Règle.** Ce qui donne plus ou moins d'autorité aux divers témoignagnes, c'est-à-dire aux manuscrits, aux versions et aux citations des

(1) *Ibid. pag.* 442 *et suiv.*
(2) Griesbach, *Prolegom. in Novum Testamentum.*

pères, c'est le plus ou moins d'antiquité et d'exactitude qu'offrent ces témoins.

V[e] Règle. Une leçon autorisée par la version syriaque, l'ancienne Italique et par Origène, doit l'emporter sur une leçon autorisée par nos plus anciens manuscrits.

VI[e] Règle. Une leçon qu'un seul père du II[e] ou du III[e] siècle nous assurerait être communément reçue dans les manuscrits de son temps, doit encore l'emporter sur une leçon qui se trouverait dans tous nos manuscrits actuels.

VII[e] Règle. La division du texte du Nouveau Testament en chapitres et versets, et même celle des mots, les points et virgules, ainsi que les accents qui l'accompagnent dans nos éditions ordinaires, étant modernes, et n'étant point l'œuvre des écrivains sacrés, on peut et on doit même s'en écarter, quand il y a de bonnes raisons de le faire. Cependant si le passage était dogmatique et qu'une différente ponctuation en changeât le sens, on devrait s'en tenir rigoureusement à la division du texte, dans le cas où il aurait été ainsi divisé par les pères et les anciennes versions, et où il serait lu de cette manière par l'Eglise dans la liturgie.

Mais pour qu'on puisse mieux saisir le sens de ces règles critiques, nous allons en faire l'application à quelques passages du Nouveau Testament.

I. Au chapitre VI, verset 13 de saint Matthieu, immédiatement après ces mots : *Et ne nos inducas in tentationem,* on lit dans la plupart des manuscrits et des versions : *Quia tuum est regnum, tua est virtus, tua est gloria in sæcula, amen.* Il s'agit donc de savoir si cette doxologie est authentique. Or il nous semble que si l'on fait une application des règles que nous venons d'exposer, on ne manquera pas de la regarder comme apocryphe, ou au moins comme très-douteuse. Car 1° elle ne se trouve point dans la version latine. On ne peut citer aucun manuscrit, soit de l'ancienne Italique, soit de la Vulgate, qui la contienne; aucun des pères latins ne l'a lue; elle ne faisait point partie de l'Oraison dominicale du temps des pères grecs, puisque Origène, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille, saint Maxime, qui expliquent *ex professo* cette oraison, n'en disent rien. 2° Saint Luc, dans un endroit parallèle, c'est-à-dire lorsqu'il rapporte cette même Oraison dominicale (1), ne dit également rien de cette doxologie. 3° Il y a même des manuscrits qui ne la portent pas. Or dans ce conflit d'autorités qui se combattent, il n'est pas douteux, selon nous, qu'on ne doive préférer celle des témoins opposés à l'authenticité de cette doxologie, à celle des autres témoins qui lui sont favorables. Car premièrement cette doxologie ne

(1) *Luc.* XI, 4.

convient guère dans ce passage; en second lieu, il est plus facile d'expliquer son insertion que son omission. On explique, en effet, très-aisément son insertion. Saint Ambroise nous assure que le prêtre, dans la liturgie, après avoir récité l'Oraison dominicale, ajoutait cette doxologie; et cette assertion du saint docteur se trouve confirmée par le témoignage de toutes les liturgies orientales. Or la coutume où l'on était d'ajouter, dans l'office public, cette doxologie au *Pater,* l'aurait fait joindre aussi de très-bonne heure dans les manuscrits. Mais il est bien plus difficile d'expliquer comment cette doxologie aurait pu être omise par la version latine, par tous les pères latins, et même par tous les pères grecs les plus anciens, si elle avait réellement fait partie de l'Oraison dominicale. C'est pour ces motifs que nos meilleurs critiques pensent que cette doxologie n'est pas canonique.

II. Au chapitre II, verset 14 de saint Luc, nos éditions ordinaires du texte portent mot à mot : *Gloria in altissimis Deo, in terrâ pax, in hominibus bona voluntas,* tandis que la Vulgate lit : *Gloria in altissimis Deo, et in terrâ pax hominibus bonæ voluntatis.* Il s'agit encore de savoir quelle est de ces deux leçons celle qu'on doit préférer. Pour nous, celle du grec nous semble préférable, pour les raisons que nous allons exposer. Il y a deux différences dans les deux leçons : la première regarde la préposition *in*, qui se trouve dans le texte grec actuel avant *hominibus,* et qui est omise dans la Vulgate. La seconde regarde le mot *bona voluntas,* qui est au nominatif dans le texte grec et au génitif dans la Vulgate. Or, quant à la préposition *in,* il est clair qu'on ne doit pas l'omettre; en voici la raison : 1° elle se trouve dans tous les manuscrits qui ont été conférés jusqu'ici. Erasme parle bien d'un manuscrit qui l'omet, mais outre qu'on ne connaît pas ce manuscrit, l'omission peut être une faute du copiste, qui a voulu rendre son manuscrit conforme à la Vulgate; 2° quoique la préposition *in* soit omise dans nos éditions latines, elle se trouve dans plusieurs anciens manuscrits de la Vulgate; elle se trouve dans le manuscrit de Bèze, dans le manuscrit de Saint-Germain des Prés, cité par Sabathier; dans le manuscrit de Fréjus, cité par Blanchini; dans le manuscrit Harléiem, cité par Griesbach. Ainsi il y a plus d'autorités en faveur de cette préposition. Quant à la seconde différence, qui est plus importante, elle offre plus de difficultés, parce que les autorités se balancent davantage. Ainsi, nous avons en faveur de la leçon *bonæ voluntatis,* 1° tous les manuscrits anciens et modernes de la Vulgate; 2° tous les pères latins, qui ont lu unanimement *bonæ voluntatis*; 3° deux manuscrits grecs très-anciens, le manuscrit de Bèze et l'Alexandrin. D'un autre côté : 1° tous les autres manuscrits, sans excepter celui du Vatican, lisent *bona voluntas;* 2° Origène, Eusèbe, saint Athanase, saint Ephrem, saint Chrysostome, et généralement tous les docteurs grecs qui ont cité le passage, ont lu *bona voluntas* au

nominatif. Origène surtout, dont l'autorité est grande en cette matière, a cité le passage trois fois avec *bona voluntas* au nominatif. D'après cette discussion, il paraît plus probable que la leçon du texte grec actuel est la plus autorisée, et comme d'ailleurs elle est moins claire que celle de la Vulgate, et qu'elle est néanmoins conforme au génie de la langue grecque et à l'annonce de l'Ange, elle paraît préférable. Cette leçon du grec signifie : « Gloire à DIEU au plus haut des cieux! paix sur la terre, bienveillance envers les hommes! » Remarquons toutefois que la leçon de la Vulgate, quoique un peu moins autorisée d'après les principes de la critique, est néanmoins très-respectable, et donne un sens plus clair et plus facile : « Gloire à DIEU au plus haut des cieux, et paix aux hommes de bonne volonté. »

IIe APPENDICE AU CHAPITRE CINQUIÈME.

ÉLÉMENTS D'HERMÉNEUTIQUE SACRÉE.

L'herméneutique en général est l'art d'interpréter le sens d'un livre : lorsqu'on l'applique à l'Ecriture sainte, elle prend le nom d'*herméneutique sacrée* (1). En traitant le sens de l'Ecriture, nous avons déjà donné des principes fondamentaux d'herméneutique sacrée; mais cette science est si nécessaire pour bien comprendre les livres saints, et d'un autre côté les protestants, les sociniens et les rationalistes surtout en ont tant abusé, que nous nous sommes cru obligé d'en traiter plus au long. Comme parmi les principes que prescrit l'herméneutique sacrée, les uns sont également applicables aux deux Testaments, les autres ne concernent que l'Ancien, et d'autres enfin ne regardent que le Nouveau, nous diviserons l'herméneutique en herméneutique sacrée générale, en herméneutique de l'Ancien Testament, et en herméneutique du Nouveau Testament; ce qui formera trois articles, auxquels nous ajouterons un quatrième qui traitera des faux principes d'herméneutique adoptés par les protestants, les sociniens et les rationalistes allemands.

(1) Le mot *herméneutique* vient du grec ἑρμηνεύειν, *interpréter*. Au lieu du mot *herméneutique* on emploie très-souvent celui d'*exégèse* ou *exégétique*, comme on dit *exégète* pour *interprète*, quoique à la rigueur il y ait une différence : « Hermeneutica dici etiam potest *exegetica*, scilicet ars; *exegesis* autem dicitur actus seu exercitium hermeneuticæ; subdubito tamen, an non majori jure diceremus enarrationem, nam ἐξηγεῖσθαι est *exponere, enarrare, disserere*, sed in re tam levis momenti nolim esse novator, » dit Jahn, dans *Enchiridion hermeneuticæ*, § 3, *pag*. 12-13.

ARTICLE I.

De l'herméneutique sacrée générale.

L'herméneutique étant l'art d'interpréter le sens d'un livre, il faut 1° connaître le sens de ce livre; 2° en expliquer et en démontrer le sens. Ainsi, il y a deux parties bien distinctes dans l'herméneutique : la première, qui donne les moyens de saisir le véritable sens; la seconde, qui fournit à l'interprète ceux de faire connaître aux autres le sens qu'il a découvert lui-même.

PREMIÈRE PARTIE.

Des moyens que donne l'herméneutique pour connaître le vrai sens de l'Ecriture.

Les moyens de connaître le vrai sens de l'Ecriture sont *intrinsèques* ou *extrinsèques*.

§ I. *Des moyens intrinsèques que donne l'herméneutique de connaître le vrai sens de l'Ecriture.*

Pour comprendre le sens d'un livre, il faut non-seulement connaître toutes les signications, soit propres, soit métaphoriques des mots, mais il faut encore voir quelle est, de toutes ces différentes significations, celle qui convient à chaque passage en particulier du livre. Or, on ne peut connaître les significations propres et métaphoriques qu'autant qu'on possède la langue dans laquelle un livre est écrit, et qu'on ne manque d'aucune des notions que l'usage attachait à certains mots.

1° La connaissance de la langue est nécessaire; car comment bien entendre un livre grec ou hébreu, si on ignore le grec et l'hébreu ? Il est facile d'entendre un livre écrit dans une langue vivante, parce que ceux qui la parlent peuvent nous apprendre avec certitude la signification de tous les mots. On peut, sur leurs témoignages, composer d'excellents dictionnaires, qui nous donnent dans la langue qui nous est connue des mots synonymes de ceux de cette langue étrangère. C'est ainsi qu'un Français apprend avec facilité et certitude l'anglais, l'allemand et l'italien. Mais quand une langue est morte depuis très-longtemps, il est bien plus difficile de l'apprendre. Les seuls moyens que l'on a sont : 1° les témoignages de ceux qui ont connu cette langue quand elle était parlée, c'est-à-dire qui ont composé des dictionnaires

ou des versions ; 2° le témoignage de ceux qui, vivant quelque temps après, ont écrit dans un dialecte de cette langue ; 3° le témoignage des auteurs eux-mêmes, ou qui ont expliqué la signification des mots, ou qui la désignent clairement par le contexte de leurs discours ou par d'autres endroits parallèles ; 4° l'autorité des hommes savants, qui, ayant toujours lu et expliqué un livre, même depuis que la langue dans laquelle il est écrit a cessé d'être vulgaire, se sont toujours accordés à donner le même sens à certains termes.

2° La connaissance de la langue ne suffit pas, il faut encore connaître les notions particulières que l'usage attachait aux mots. Ainsi, il ne suffit pas de savoir que le mot בַּיִת signifie *maison*, et le mot חַלּוֹן *fenêtre*, il faut encore savoir ce que c'était que les maisons et les fenêtres des anciens Hébreux, car elles différaient beaucoup des nôtres. Il en est de même de דֶּרֶךְ qui désigne un *chemin*, en même temps qu'il signifie *conduite*, *religion*, *dessein* qu'on se propose. Les mots *monter* et *descendre*, la *droite* et la *gauche*, le *devant* et le *derrière*, avaient aussi des notions propres et des significations particulières dans la langue des Hébreux. Il en est ainsi d'une multitude d'autres mots qui, quoique exprimés dans nos langues par des termes synonymes, portaient dans leur esprit des notions bien différentes. Les dictionnaires faits dans ces derniers temps donnent bien une partie de ces notions, mais on ne les apprend complètement que par l'histoire des usages antiques du peuple juif. Car toutes les significations des mots et toutes les notions particulières qu'on y attachait se connaissent par l'usage qui avait lieu au temps où écrivait l'auteur sacré ; puisque parlant pour être entendu de ses contemporains, il a dû nécessairement se conformer à l'usage communément reçu (1). Ainsi, cet usage est comme le grand principe de toute l'herméneutique, principe qui n'est point établi sur des raisons *à priori* ou inventées à plaisir, mais sur le fait constant de l'usage, que tous les raisonnements des hommes ne peuvent renverser (2).

(1) « Scriptores sacri, dit Jahn, non minùs ac profani, lingua hominum suæ ætatis scribebant, et ab hominibus coævis intelligi volebant, quarè non poterant non observare leges loquendi eo tempore vigentes, et vocibus eas notiones nectere debebant, quas usus illius ætatis et gentis probaverat (*Enchiridion hermeneuticæ*, § 7, *pag.* 22) »

(2) « Usus itaque loquendi primorum lectorum et ipsius autoris, dit encore Jahn, primum et summum est hermeneuticæ principium, à quo omnes regulæ interpretandi pendent. Nequaquàm igitur fluctuans aut arbitraria est interpretatio, ut quippiam opinari videntur, sed adstricta regulis necessariis et immutabilibus, quæ non a priori pro voluntate deductæ, aut ad libitum inventæ, sed ex usu loquenti illius ætatis et regionis, tanquam facto, quod infectum fieri nequit, erutæ sunt (*Enchirid. hermen.* § 7, *pag.* 23). »

L'usage du discours se connaissait : 1° par le temps, puisque les significations des mots ne sont pas les mêmes à toutes les époques, mais qu'elles éprouvent souvent des modifications plus ou moins importantes ; 2° par le pays de l'écrivain : non-seulement le dialecte varie selon les lieux, mais les mots acquièrent des significations nouvelles. Les mots grecs du Nouveau Testament, par exemple, n'ont pas toujours le même sens que dans les auteurs profanes ; 3° par la religion de l'auteur, puisque la religion donne aux mots plusieurs significations qu'ils n'ont pas dans l'usage ordinaire : ainsi le mot עָשָׂה qui dans le langage ordinaire signifie *faire*, prend le sens de *sacrifier* quand il s'agit du culte sacré ; 4° par la forme du gouvernement civil ou religieux, parce que les mots qui signifient les magistrats ou les prêtres présentent à l'esprit des notions différentes, quand le gouvernement ou la religion sont changés ; 5° par l'usage de la vie commune, qui adopte plusieurs expressions proverbiales ou hyperboliques qu'il faut bien se garder de prendre suivant la rigueur des termes ; 6° par les mœurs, les rites et les coutumes, en un mot, par l'histoire et les antiquités du peuple pour lequel on écrit, puisque la connaissance de toutes ces choses nous apprend les véritables idées qu'on doit se former des objets dont parlent les écrivains sacrés ; 7° enfin par la connaissance du génie, du caractère de l'écrivain sacré ; car s'il est érudit, éloquent, philosophe, il faudra l'entendre différemment que s'il était moins lettré.

Voilà les moyens généraux pour connaître les significations propres des mots, mais outre leur signification propre, les mots ont encore une signification *tropique* ou *figurée*.

Un trope est une figure de mots dans laquelle l'on transporte à un terme la signification d'un autre mot, à cause de quelque rapport qu'il y a entre les idées représentées par ces deux mots. Ainsi, on donne au mot *lion* la signification de *courageux*. Si le rapport n'est signifié que par un mot, c'est une *métaphore ;* s'il est formellement exprimé, c'est une *comparaison*. Si le rapport est signifié dans toute la suite du discours, c'est une *allégorie*.

Pour connaître et expliquer un trope, il faut 1° connaître quand une expression est tropique ; 2° comprendre dans quel sens elle est tropique.

Il est facile de reconnaître quand une expression est tropique dans une langue qui est nouvelle ; mais il n'est pas toujours si aisé de le découvrir dans une langue ancienne et surtout dans celle des Hébreux. Car pour cela il faut bien connaître non-seulement cette langue, mais encore les choses d'où les Hébreux tiraient leurs tropes et leurs métaphores. Or ils les empruntent : 1° des choses naturelles : la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit, les eaux et les fontaines, les torrents et les pluies, les arbres, les animaux, les pierres précieuses, sont autant

d'objets qui fournissent leurs images et leurs comparaisons ; 2° des emplois de la vie commune, de la vie pastorale, de l'agriculture, des moissons, des vendanges et de tous les travaux rustiques ; 3° des choses sacrées, comme des temples, de l'autel, des offrandes, des sacrifices, des choses immondes, des vêtements sacrés, etc. ; 4° de l'histoire sacrée, comme de la création, du déluge, de la captivité d'Egypte, du passage de la mer Rouge, de la loi donnée sur le mont Sinaï, du soleil arrêté sous Josué, etc. ; 5° des usages ou des idées qui avaient lieu dans ces anciens temps. Ainsi Dieu est représenté, par Isaïe, portant un diadème, et élevé sur un trône qui remplissait une partie du lieu où il siégeait ; image tirée de la coutume des rois d'Orient, qui siégeaient ainsi sur leur trône.

Pour passer du sens propre au sens tropique il n'est pas nécessaire qu'il y ait ressemblance ou analogie entre les deux idées, il suffit qu'il y ait entre elles quelque connexion : ainsi les Hébreux mettent l'antécédent pour le conséquent, la cause pour l'effet, le contenant pour le contenu, l'abstrait pour le concret, le genre pour l'espèce et *vice versâ*.

Mais quand on s'est assuré qu'une expression est tropique ou figurée, il faut encore concevoir dans quel sens elle est prise au figuré, c'est-à-dire qu'il faut comprendre sous quel rapport on compare les idées. Comme ce rapport ou fondement du trope n'est autre chose qu'une similitude ou connexion ou dépendance des deux idées, quand on connaît bien cette ressemblance ou cette liaison, l'intelligence du trope n'a plus de difficulté.

Pour s'assurer qu'on a bien compris le trope, on n'a qu'à suppléer le sens propre au sens tropique ; si le passage par cette substitution devient clair, on a bien saisi le trope ; s'il reste obscur, on ne l'a pas deviné. Or cela arrive plus d'une fois, parce que nous ne connaissons pas tous les tropes de la langue hébraïque, ni tous les rapports sous lesquels on les applique.

Pour comprendre la justesse et la propriété des tropes bibliques, il faut connaître les usages et les idées dominantes du peuple juif. Nous ne nous aviserions pas de comparer un homme fort et laborieux à un âne, des dames opulentes à des vaches, le culte des idoles à la fornication et à l'adultère : cependant en Palestine, où le bœuf et l'âne étaient très-considérés, on pouvait sans bassesse hasarder de pareilles comparaisons.

Quand on a connu toutes les significations propres et tropiques dont les mots sont susceptibles, il faut encore déterminer celles qui conviennent au passage qu'on cherche à comprendre. C'est pourquoi nous allons exposer les moyens de déterminer les significations propres et les moyens particuliers qui servent à fixer les significations tropiques.

1. Le sens propre des mots se connaît 1° par le contexte ; 2° par le

sujet ou la matière dont il s'agit; 3° par le dessein de l'auteur; 4° par l'occasion ou le motif qui l'a porté à écrire; 5° par les circonstances historiques; 6° par les lieux parallèles; 7° enfin par l'analogie de la doctrine.

1° Par contexte, on entend la liaison qu'il y a entre les antécédents et les conséquents. On peut considérer cette liaison dans une proposition isolée, et alors c'est dans le rapport du sujet avec l'attribut qu'on la considère; on peut l'envisager dans plusieurs propositions et voir le rapport qu'elles ont entre elles. Enfin, on peut considérer cette liaison des antécédents et des conséquents dans toutes les propositions qui composent le livre.

Il est évident qu'un sens opposé au contexte, c'est-à-dire qui répugne aux antécédents et aux conséquents, ne saurait être vrai, puisque l'auteur sacré ne saurait se contredire. Il est encore évident que le sens qui seul s'accorde avec le contexte est le véritable, puisqu'il résulte nécessairement du discours de l'écrivain sacré. Mais un sens qui convient au contexte n'est pas uniquement pour cela véritable, puisqu'il pourrait absolument se faire qu'un sens s'accordât avec les paroles de l'auteur sans qu'il l'eût eu en vue. Au reste, il arrive quelquefois que le sens de l'auteur sacré est déterminé soit par les attributs du sujet dont il s'agit, soit par la détermination même de l'auteur, soit par le parallélisme poétique.

Le contexte, bien examiné et bien compris, nous apprend à restreindre ou à étendre les significations des mots qui ont quelquefois une certaine latitude, à suppléer les ellipses et les réticences, à fixer les énallages, à restreindre les expressions générales, à étendre les particulières. Mais il faut bien se garder de suppléer des ellipses que le contexte ne nécessite pas, et uniquement pour faire disparaître un miracle ou un mystère, ce qui est l'excès des rationalistes de nos jours, et surtout de Paulus. Le contexte, bien médité, nous apprend le dessein de l'auteur, le sujet qu'il traite, dont la connaissance sert à son tour à modifier les significations des mots et le sens des phrases, comme nous allons le montrer.

2° Le sujet ou la matière dont il s'agit est encore un bon moyen de déterminer la signification des mots. Quand on connaît parfaitement la matière dont traite un ouvrage, on l'entend facilement, sans cela tout est obscurité et confusion. Or, l'herméneutique prescrit comme règle certaine de tenir pour vrai le sens qui convient au sujet, et de rejeter comme faux celui qui y est contraire. Mais pour ne pas s'y méprendre, il faut bien connaître le sujet; car s'il était au-dessus de notre raison, comme il arrive dans les mystères, il ne pourrait guère fournir de lumière certaine pour fixer le sens de quelques expressions proverbiales, hyperboliques et beaucoup trop générales. Il faut dans ce cas

réduire de semblables expressions au sens modéré que demande la nature du sujet (1).

3° Le dessein de l'auteur ou ce qu'il se propose d'établir dans son ouvrage, ou dans quelque partie de son ouvrage, est encore un excellent moyen d'interprétation. Ce dessein est comme l'âme de tout le livre; tout est clair quand on le conçoit; tout est obscur quand on l'ignore. On peut regarder comme faux un sens qui répugne à ce dessein, ou qui s'y accorde moins bien que tous les autres. On connaît ce dessein ou par la déclaration expresse de l'auteur, ou par l'histoire, quand elle nous en dit quelque chose, ou, au défaut de ces moyens extrinsèques, par la lecture attentive et souvent répétée de l'écrivain sacré. C'est ainsi qu'on a connu le dessein du livre de Job, des Epîtres de saint Paul, etc. Ce dessein une fois connu nous donne l'intelligence non-seulement de ce que l'auteur dit, mais de ce qu'il ne dit pas.

4° L'occasion ou le motif qui a engagé un auteur à écrire, et qui a beaucoup de rapport avec le dessein qu'il se propose, sert assez souvent à nous faire connaître le vrai sens d'un passage. C'est ce qui a lieu pour quelques Psaumes, pour les Epîtres des apôtres, et même pour quelques autres livres de l'Ecriture. Or on connaît le motif qui a engagé un auteur à écrire, ou par sa propre bouche, ou par l'histoire de son temps, ou par la considération du livre sacré et de toutes ses parties. Mais pour ne pas abuser de ce moyen, voici les règles qu'on doit observer : 1° il ne faut pas employer ordinairement le contexte et le but de l'auteur pour nous faire deviner des significations nouvelles, mais seulement pour nous faire choisir celles des significations admises par l'usage qui conviennent davantage. 2° Il n'est permis de conclure une signification du seul contexte ou du seul but de l'auteur, que lorsque les autres moyens manquent, comme il arrive dans les mots ambigus ou qui ne se trouvent qu'une fois. 3° Dans ce cas même il faut soigneusement comparer le sens deviné par le contexte ou le but de l'auteur avec l'usage et le génie de la langue, pour voir s'il s'y accorde.

5° Les circonstances historiques qui ont rapport à l'histoire du temps, du lieu, du caractère de l'écrivain sacré, sont encore un excellent moyen de connaître le vrai sens de l'Ecriture. Or, pour savoir au juste ce que dit un auteur sacré, il est important de connaître son pays, le temps où il a vecu, son degré d'érudition et son style. On interprète

(1) « Regulam itaque constituimus, dit Jahn, ut notio, vel sensus qui solus, aut saltem magis, quàm quilibet alius, convenit substratæ materiæ, verus; qui verò eidem repugnat, falsus sit. Hâc normâ rectè utemur, si materia substrata sit plenè et clarè cognita, quod autem secus est, si agitur de rebus aut doctrinis sublimioribus, quæ intellectum humanum eatenus transcendunt, ut modum existendi perspicere non possimus; quarè ad has veritates regula extendenda non est (*Enchirid. hermen.* § 25, *pag.* 76, 77). »

un peu différemment un philosophe et un théologien qu'un homme qui n'a aucune teinture de ces connaissances. On entend autrement un poëte et un orateur que celui qui écrit dans le style le plus simple. Isaïe et Amos, saint Paul et saint Luc, ne doivent pas être interprétés absolument de la même manière. Il est aussi important de connaître la forme du gouvernement civil et religieux au temps où écrivait l'auteur sacré, et quelle était la théologie, les usages et les maximes dominantes de son siècle. En un mot, il faut en quelque sorte oublier son siècle pour se transporter dans celui de l'écrivain inspiré, c'est le meilleur moyen d'entrer dans ses pensées, et de comprendre le véritable sens de ses paroles. Une lecture assidue du livre sacré et des auteurs contemporains peut nous apprendre toutes ces circonstances historiques, qui sont si utiles pour comprendre parfaitement les saintes Ecritures.

6° Les endroits parallèles. On entend par endroits parallèles des passages qui, quoique éloignés les uns des autres, sont néanmoins semblables, soit parce qu'ils contiennent les mêmes mots, soit parce qu'ils expriment la même histoire ou la même doctrine. Dans le premier cas, le parallélisme est verbal; dans le second, il est réel. L'un et l'autre sont très-utiles pour déterminer la signification des mots et le sens des écrivains sacrés; car il est manifeste que si le sens d'un des deux endroits parallèles est clair et déterminé, on peut s'en servir pour expliquer celui de l'autre passage qui est plus obscur et moins déterminé. Mais pour ne pas se méprendre dans l'usage de ce moyen, il faut que les deux endroits soient véritablement parallèles, c'est-à-dire ou que les mots soient non-seulement les mêmes, mais qu'ils soient encore employés dans les mêmes circonstances, ou qu'il s'agisse dans les deux endroits de la même chose. Il faut ensuite examiner le passage qui est le plus clair, et s'en servir pour expliquer l'endroit le plus obscur. Les endroits parallèles tirés du même auteur ou du même livre sont préférables à ceux qui seraient tirés d'écrivains différents, puisque alors on explique un auteur par lui-même, ce qui est un moyen très-direct et très-certain de connaître sa pensée; néanmoins les endroits parallèles tirés des livres différents peuvent être employés quand ils sont clairs et bien déterminés, puisqu'il est permis d'expliquer les uns par les autres des auteurs qui ont écrit dans la même langue. Cependant s'ils avaient vécu dans un temps très-éloigné de celui de l'écrivain qu'on veut expliquer, et s'il y avait quelque raison de penser que les mots ont pu acquérir quelque nouvelle signification dans cet intervalle de temps, on ne pourrait point s'en servir en toute sûreté. Comme le Nouveau Testament a été écrit selon le génie de la langue hébraïque, et qu'il contient le développement des vérités contenues dans l'Ancien, on peut absolument expliquer l'un par l'autre, mais la règle n'est pourtant pas sans exception. D'abord les mots n'ont pas dans le Nouveau Testament tous les sens que les termes

correspondants peuvent avoir dans l'Ancien, puisque les langues sont différentes ; et quoiqu'il y ait accord dans le fond de la doctrine, qui a été inspirée par le même Esprit, cependant il est certain qu'elle est plus abondante, plus développée et plus complète dans le Nouveau Testament. Ainsi, vouloir attribuer aux écrivains de l'Ancien Testament des notions plus claires, plus développées, plus parfaites qu'aux auteurs du Nouveau, serait donner dans l'excès. Les citations de l'Ancien Testament faites par les écrivains du Nouveau ne sont pas même toujours des endroits parallèles, puisque, selon le sentiment des meilleurs interprètes catholiques, ils n'ont pas toujours cité les anciennes prophéties dans le sens littéral, mais dans le sens spirituel, et quelquefois même dans le sens accommodatice, comme nous l'avons déjà remarqué en traitant des sens de l'Ecriture sainte.

Outre le parallélisme réel et verbal, il y a encore le parallélisme poétique, qui, dans les livres poétiques, est un grand moyen d'interprétation.

Il y a deux espèces principales de parallélisme poétique. Le premier consiste à répéter dans le deuxième membre d'une phrase l'idée énoncée dans le premier, comme dans ces mots du Psaume : *In exitu Israel de Ægypto, domus Jacob de populo barbaro* (1). La deuxième espèce consiste à énoncer dans le deuxième membre l'idée contraire à celle du premier, comme dans ce verset du livre des Proverbes : *Memoria justi cum laudibus, et nomen impiorum putrescet* (2). Il est évident que ce double parallélisme est d'un grand secours. Ainsi, pour déterminer le sens des mots ambigus, on doit toujours préférer, parmi les significations dont ils sont susceptibles, celle qui conserve le parallélisme. C'est par ce moyen que, dans ces derniers temps, on a fixé d'une manière sûre et satisfaisante le sens de plusieurs passages ambigus, qui jusqu'ici avait échappé à la sagacité des interprètes.

7° L'analogie de la doctrine est encore un excellent moyen d'interprétation. Si on explique les points obscurs des lois d'un législateur d'après les passages clairs de la législation, et conformément au dessein et à la fin qu'il se propose, pourquoi n'expliquerait-on pas les points obscurs de nos Ecritures d'après les endroits clairs de la doctrine révélée, et conformément à la fin et au dessein que Dieu s'est proposé en la révélant? On doit le faire avec d'autant plus de raison que toute l'Ecriture étant inspirée de Dieu, ne saurait être opposée à elle-même. Ainsi on ne doit jamais admettre un sens qui serait opposé à une doctrine clairement énoncée ailleurs et qui répugnerait à l'analogie des choses révélées. Mais le sens des vérités dogmatiques ne se connaît pas seule-

(1) *Ps.* CXIII, 1.
(2) *Prov.* X, 7.

ment par les paroles de l'Ecriture, il se connaît encore par l'interprétation qu'en a faite la tradition des premiers siècles. Quand donc les plus anciens pères s'accordent à entendre les paroles de l'Ecriture dans un certain sens, il doit être nécessairement admis, comme venant des apôtres eux-mêmes. Si l'on admet le témoignage des rabbins, du Talmud, de Joseph, de Philon, et même des auteurs profanes, pour prouver le sens du Nouveau Testament, pourquoi refuserait-on d'admettre celui ou des disciples des apôtres ou de ceux qui ont été instruits par ces hommes apostoliques? Toutes les fois donc qu'il s'agira de textes dogmatiques, on ne devra jamais s'écarter du sens donné par la primitive Eglise. Ce principe, qui a été admis par l'Eglise anglicane, par le Clerc lui-même, ce critique si hardi, et par plusieurs autres savants protestants, suffit pour réfuter la doctrine des rationalistes.

2. Quant aux significations tropiques ou figurées, voici les règles particulières qu'il faut suivre pour les fixer.

1° On ne doit recourir à la signification tropique que quand il y a nécessité; or cette nécessité existe lorsque le contexte, le sujet, le dessein, le parallélisme, l'analogie de la doctrine, les circonstances historiques, exigent qu'on passe du sens propre au sens tropique; il y a encore nécessité de recourir au sens tropique quand le sens *propre* est absurde, et que l'attribut ne peut dans le sens *propre* convenir au sujet.

2° Dans l'exposition des lois et des dogmes, et dans les simples récits, on ne doit point recourir aux significations tropiques, surtout quand elles sont rares et extraordinaires. Les historiens et les législateurs parlent plus simplement.

3° On ne doit jamais admettre un trope, à moins qu'il ne soit justifié par l'usage, qui est le grand maître de toutes les significations propres et figurées, comme nous l'avons déjà prouvé un peu plus haut; et on connaît cet usage par la lecture des Ecritures et des livres composés dans les dialectes de la langue hébraïque. Ainsi on ne peut entendre les paroles de l'institution de la divine Eucharistie : *Hoc est corpus meum* (1), dans le sens figuré, puisqu'on ne peut prouver que le pain fût un trope du corps de Jésus-Christ.

3. Après avoir fixé les significations propres et tropiques des mots, il faut encore déterminer les *emphases*. L'*emphase*, selon Quintilien, est une certaine forme du discours, qui lui donne un sens plus énergique que celui que semblent comporter les paroles : « Virtus orationis, altiorem præbens intellectum quàm quem verba per se ipsa declarant (2). » Ainsi, quand nous disons à quelqu'un : *Montrez que vous êtes un homme*, nous ne prétendons pas l'engager à se conduire comme un individu du

(1) *Matth.* XXVI, 26.
(2) Quint. *Institut. orat. l.* VIII, c. III.

genre masculin, sens que paraissent exprimer ces paroles, mais comme un homme fort et courageux. Parmi les exemples de ce genre que nous fournit l'Ecriture, nous citerons cette apostrophe de David à Abner dormant auprès de Saül : *Numquid non vir tu es?* Dans cette phrase, le mot *vir* a évidemment le sens d'*homme vaillant, brave, courageux;* d'ailleurs le reste de l'apostrophe ne laisse aucun doute à ce sujet : *Et quis alius similis tibi in Israel? quarè ergo non custodisti dominum tuum regem* (1)? Nous croyons devoir faire observer que les interprètes ont généralement beaucoup trop multiplié les emphases : ils en ont trouvé dans les pensées grandes et sublimes, tandis que l'emphase ne regarde que les mots; ils en ont aussi trouvé dans certains tropes qui, à la vérité, ne sont pas usités parmi nous; mais ils auraient dû considérer que ces mêmes tropes sont consacrés dans le style oriental, et conformes à son usage. Enfin on a voulu transformer en emphases tous les idiotismes de la langue hébraïque, telles que certaines formes des verbes, le pluriel mis pour le singulier, l'abstrait pour le concret, le substantif pour l'adjectif, la répétition des synonymes; toutes ces manières de parler, quoique différentes des nôtres, sont consacrées par l'usage du style oriental, et ne peuvent être, par conséquent, de véritables emphases qui donnent aux mots une signification plus forte que celle qu'ils ont par l'usage. Nous n'admettons pas non plus des emphases constantes, c'est-à-dire telles qu'elles rendent les mots emphatiques toutes les fois qu'ils sont employés; car s'il y en avait de cette nature, dès lors, comme le remarque judicieusement Jahn, le mot aurait par l'usage une signification plus forte, et cesserait par conséquent d'être proprement emphatique, puisque l'emphase, d'après la définition de Quintilien, donne au mot une signification plus forte que celle qu'il a par l'usage (2).

Les véritables emphases sont donc uniquement celles qui donnent aux mots plus de sens qu'ils n'en expriment dans leur acception ordinaire; ce qui a eu lieu 1° dans les constructions qu'on appelle *prégnantes* (3), comme dans : *Et pavebunt ad Dominum* (4), qui est pour : *et pavebunt accedendo ad Dominum* (5); 2° lorsque la signification ordinaire est

(1) 1. *Reg.* XXVI, 15.

(2) Interpretes Bibliorum, aliam emphasin fecerunt *constantem*, aliam *temporariam;* verùm prior commentitia est; nam si verbum quodpiam constanter occurrit cum augmento significationis, hæc significatio, ità aucta, constanti usu facta est ordinaria, ut non nisi impropriè emphasis dici possit (*Enchirid. hermen.* § 42, *pag.* 130) »

(3) Voyez J.-B. Glaire, *Principes de gramm. héb. et chald.* *ch.* III, *art.* IV, *troisième édition.*

(4) *Hos.* III, 5.

(5) Voyez plus haut, *p.* 165.

au-dessous, soit du dessein de l'auteur, soit de la grandeur de la chose qu'il veut exprimer, soit enfin de la véhémence de la passion qui le fait parler, de manière que si on prenait les termes dans leur acception ordinaire, sans rien ajouter à leur signification, le discours serait froid et tout à fait insignifiant. Ainsi dans l'apostrophe que nous avons citée un peu plus haut, le dessein de David est évidemment de désigner par le mot *vir* quelque chose de plus qu'un simple individu du sexe masculin, et par conséquent la signification ordinaire du terme *homme* est au-dessous du dessein de David, ce qui veut dire que le terme *vir* est, dans ce passage, véritablement emphatique. Jahn cite un certain nombre d'emphases véritables (1).

Il arrive assez souvent qu'en expliquant l'Ecriture sainte d'après ces règles, on rencontre des passages qui semblent se contredire. Or comme l'Ecriture, qui est divinement inspirée, ne saurait être réellement opposée à elle-même, l'interprète a besoin de quelques règles pour lever ces contradictions apparentes. Voici celles que la raison même lui prescrit, et dont les unes sont générales, et les autres regardent plus particulièrement les contradictions dogmatiques, prophétiques ou historiques.

1. Le premier devoir d'un interprète qui découvre quelque contradiction entre deux passages de l'Ecriture est 1° d'examiner avec soin si l'un des deux n'est point interpolé. Dans ce cas, la critique lui apprendra à rétablir la vraie leçon, et la vraie leçon, à son tour, lui donnera les moyens de concilier les passages opposés. C'est ainsi qu'on lève les contradictions qui paraissent exister entre les livres des Paralipomènes et ceux des Rois. 2° De s'assurer si les deux endroits ont été bien interprétés; l'herméneutique, en lui découvrant le vrai sens des deux passages, lui fournira le moyen de les accorder ensemble. 3° De voir, dans le cas où ils seraient bien interprétés l'un et l'autre, s'ils sont inspirés tous les deux, car dans le cas où l'un ne le serait point, il n'y aurait aucune nécessité de l'accorder avec celui qui l'est réellement (2). 4° De s'attacher surtout à bien connaître si la contradiction est réelle, c'est-à-dire si dans les deux endroits le sujet et l'attribut de la proposition qui semble contradictoires sont les mêmes : si l'un est affirmé ou nié de

(1) Voyez *Enchirid. hermen.* § 45, *pag.* 134, 135.

(2) Quand nous supposons qu'il y a des passages de l'Ecriture qui ne sont pas divinement inspirés, nous l'entendons de certains discours qui n'ont pas été inspirés aux personnes qui les ont tenus, quoique l'auteur sacré qui les rapporte ait été lui-même mu par l'Esprit saint pour les rapporter : tels sont, par exemple, les discours des amis de Job, que l'auteur du livre, inspiré lui-même, ne nous a pas donnés comme dictés par l'Esprit saint à ces mêmes amis. Or, comme de semblables discours sont l'œuvre de personnes faillibles, ils peuvent renfermer des erreurs, et par conséquent être en opposition avec d'autres passages de l'Ecriture qui ont été réellement inspirés à leur auteur.

l'autre, dans le même temps et sous le même rapport. Or cet examen lui découvrira nécessairement, ou que le sujet et l'attribut ne sont pas les mêmes, ou que les deux endroits ne paraissent opposés que par l'omission de quelques circonstances que l'écrivain sacré aura retranchées, parce qu'elles étaient suffisamment connues de ceux pour qui il écrivait.

2. Quand deux passages qui regardent le dogme paraissent opposés, il faut examiner celui où la doctrine est plus clairement exposée, et s'en servir pour expliquer l'autre, qu'on verra alors s'accorder parfaitement avec lui. Si l'opposition se trouve entre des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, il faut examiner si cette opposition ne vient point 1° de ce que le dogme est moins développé dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau. Ainsi, au dogme de la vie future, obscurément expliqué dans l'Ancien Testament, on ajoute avec plus de clarté dans le Nouveau les récompenses et les peines éternelles. 2° De ce que l'Evangile étant plus parfait, condamne ce qui était permis parmi les Juifs; ainsi la polygamie, permise dans l'ancienne loi, est réprouvée dans la nouvelle.

3. Pour faire disparaître les contradictions prophétiques qui ont lieu, soit quand deux prophètes semblent se contredire ou quand ils paraissent être opposés à l'événement qui doit accomplir leurs oracles sacrés, il faut examiner avec grand soin, 1° si la prophétie n'est pas conditionnelle; car si elle l'était véritablement, elle pourrait paraître en opposition avec une prophétie absolue, et répugner à l'événement qui doit l'accomplir; 2° si les deux prédictions ont absolument le même objet, si le temps de leur accomplissement est bien le même, et enfin si elles ont été faites sous le même rapport; si, en un mot, elles ne présentent rien de différent dans aucune de leurs circonstances; 3° si les paroles du prophète n'énoncent point un commandement fait à certaines personnes, et qui, pouvant n'avoir pas été exécuté par leur faute, a empêché l'effet des promesses divines : ainsi quelques interprètes prétendent que si les douze tribus eussent obéi au commandement que Dieu leur avait fait de revenir dans la Palestine, une nouvelle division de la terre aurait eu lieu, et un nouveau temple admirable, et tel qu'il nous est décrit par Ezechiel, aurait été élevé, comme le promet ce prophéte, et que si cette promesse resta sans exécution, c'est à cause de l'infidélité des dix tribus, qui ne revinrent point avec les deux autres; 4° si la prophetie n'est point parabolique; car dans une prophétie parabolique on ne doit point exiger rigoureusement l'accomplissement de toutes les circonstances, puisqu'il y en a plusieurs qui ne sont que pour l'ornement.

4. Quant aux contradictions historiques, il y a plusieurs observations à faire : 1° il faut tenir pour maxime que tous les faits qui ont ensemble quelque ressemblance ne sont pas toujours les mêmes : ainsi les multi-

plications des pains dont il est parlé dans l'Evangile, les expulsions des changeurs du temple, plusieurs guérisons, quoique assez semblables dans plusieurs circonstances, ne sont cependant pas réellement les mêmes. C'est par ce principe qu'on a fait disparaître plusieurs contradictions apparentes des Evangiles, et que les narrations des historiens de la résurrection ont été accordées de la manière la plus satisfaisante. Cependant ce serait évidemment abuser de ce principe, que de multiplier par trop les faits semblables, si on n'avait d'autre motif de le faire que le besoin de concilier les écrivains sacrés. Quelques auteurs de concordes n'ont pas été exempts d'un pareil défaut. 2° Quand ce sont les mêmes historiens qui rapportent des passages en apparence contradictoires, il faut examiner si la contradiction apparente ne vient point d'une omission de circonstances, parce que dans un endroit ce fait est rapporté plus succinctement et dans un autre avec plus de détails. 3° On ne doit jamais perdre de vue que les personnages dont il est parlé dans les écrivains sacrés peuvent avoir deux noms, deux pères différents, et peuvent être omis dans les généalogies, qui, chez les Juifs, n'étaient pas toujours complètes. On doit encore remarquer que les nombres ne sont pas mis exactement; on retranche souvent plusieurs années pour obtenir un nombre rond : on se sert quelquefois d'un nombre déterminé pour exprimer un nombre indéterminé. Enfin il faut considérer que les mêmes choses peuvent être considérées dans différents temps, dans différents lieux et sous différents rapports. Avec ces moyens, on peut concilier la plupart des contradictions apparentes des écrivains sacrés, et quand ils ne suffisent pas, on doit bien se garder de prononcer qu'il y a contradiction réelle, mais il faut faire un examen plus approfondi. Que de choses qui ne nous paraissent contradictoires que parce que nous ne connaissons pas suffisamment la langue, les objets, les usages et toutes les circonstances dont parlent les auteurs sacrés ! Que de passages qui semblaient autrefois inexplicables, et qui cependant ont été expliqués d'une manière très-satisfaisante par les recherches des interprètes ! Or nous avons plus d'un motif d'espérer qu'il en sera de même de ceux qui paraissent encore aujourd'hui inconciliables.

§ II. *Des moyens extrinsèques que donne l'herméneutique de connaître le vrai sens de l'Ecriture sainte.*

Outre les moyens dont nous venons de parler, et qui tiennent en quelque sorte à l'herméneutique même, il en est plusieurs autres qui sont en dehors d'elle, mais dont elle ne peut se passer. Ces moyens sont les sciences que doit posséder un interprète avant d'entreprendre l'explication des livres sacrés. Or, parmi ces sciences, il faut placer au premier rang la grammaire de la langue dans laquelle ont été écrits les livres

sacrés; car comment expliquer le sens littéral d'un livre, si on ignore la grammaire de l'idiome dans lequel il a été composé? Ainsi un interprète qui veut connaître le sens par lui-même, ne doit ignorer ni la partie étymologique, ni la syntaxe de la langue sainte, ni les idiotismes ou manières de parler qui lui sont propres. La *Grammaire sacrée* de Huré peut absolument suffire quand on ne connaît pas les langues bibliques; mais quand on n'y est pas étranger, on peut se servir avec fruit de la *Philologie sacrée* de Glassius avec les additions de Dathe.

Une autre science nécessaire pour bien comprendre l'Ecriture est la critique; car il y a dans ce livre divin des endroits dont la vraie leçon est douteuse, comme nous l'avons déjà fait observer plusieurs fois : et avant d'essayer de découvrir le sens de ces passages, il faut commencer par la déterminer : or c'est ce qu'apprendra la critique sacrée.

Une troisième science non moins importante est la rhétorique et la poésie sacrées; car comment pourrait-on saisir toutes les beautés du style des écrivains sacrés? comment en connaître toute la sublimité, si l'on ignore les divers genres de figures et de poésie que renferment leurs livres? La *Rhétorique sacrée* de Glassius et le beau *Traité de la poésie des Hébreux*, par R. Lowth, donneront une connaissance suffisante de ces deux sciences et mettront à même d'apprécier les beautés inimitables des compositions hébraïques.

Une quatrième science nécessaire pour bien comprendre l'Ecriture est la dialectique, qui nous apprend à faire l'analyse d'un livre, à en apercevoir le sujet et le but principal à remarquer l'enchaînement de ses parties, et à suivre la liaison des raisonnements. Un bon dialecticien distinguera avec finesse ce qui conduit au but de l'auteur et ce qui en éloigne; il élaguera une foule d'interprétations incohérentes; il distinguera au premier coup d'œil ce qui fait les contradictions apparentes; il sentira la justesse et la convenance de toutes les conclusions de l'écrivain sacré. Comment, en effet, sans ce puissant moyen, pourrait-il s'expliquer d'une manière satisfaisante le livre de l'Ecclésiaste, qui renferme tant de choses opposées en apparence? Comment saisirait-il l'ordre et l'enchaînement des raisonnements de saint Paul?

Une cinquième science, très-utile à quiconque veut acquérir une certaine connaissance des Ecritures, est la philosophie. Il y a en effet dans la Bible une quantité de passages qu'il est presque impossible de comprendre quand on n'a point étudié la nature et les perfections de Dieu, les facultés et la destination de notre âme. A la philosophie nous joignons aussi la physique, la médecine, et même l'architecture, comme moyens très-propres à faire disparaître l'obscurité de beaucoup d'endroits de l'Ecriture.

Une sixième science, que nous regardons non-seulement comme très-utile, mais même comme absolument indispensable dans l'étude des

livres sacrés, c'est la théologie. La critique, comme nous l'avons déjà fait observer, nous prescrit sévèrement de ne jamais donner à l'Ecriture des sens qui ne soient pas selon l'analogie de la foi, des sens contraires à la tradition et à l'enseignement de l'Eglise. Or, il n'y a qu'un théologien exact et profond qui connaisse comme il convient ce qui est selon l'analogie de la foi, et ce qui est conforme tant à la tradition qu'à l'enseignement de l'Eglise. La science théologique est pour l'interprète une vraie boussole, qui peut seule l'empêcher de s'égarer dans l'étude et l'interprétation des livres saints. C'est ainsi que R. Simon, s'il eût été meilleur théologien, ne serait jamais tombé dans les écarts que Bossuet lui a si justement reprochés : car, on est forcé d'en convenir, bien que le grand évêque de Meaux soit allé quelquefois dans sa censure au delà du vrai, comme nous l'avons déjà dit (pag. 211), R. Simon a émis plusieurs opinions qui le rapprochent des sociniens. Cependant il y a un écueil à éviter, c'est celui de vouloir expliquer le sens des écrivains sacrés par les notions de l'école et par les systèmes de théologie ; et il faut avouer que bien des commentateurs, qui étaient plutôt théologiens que véritables interprètes, y ont fait plus d'un naufrage. Ce qu'il faut éviter encore, c'est d'attribuer aux auteurs sacrés les théories et les systèmes adoptés pour les sciences naturelles dans ces temps modernes, et auxquels ils n'ont certainement jamais pensé.

La septième science nécessaire à un interprète est celle de l'histoire. Il marchera en effet souvent en aveugle s'il ne connaît l'histoire du peuple hébreu et celle des nations qui ont été en rapport avec lui. Ainsi, 1° l'interprète de nos livres saints doit connaître l'histoire et les antiquités du peuple juif à ses différentes époques, c'est-à-dire avant Moïse, sous Moïse, les juges, les rois, les Machabées et les rois qui leur succédèrent, et au temps de Jésus-Christ et des apôtres. Or, pour acquérir la connaissance de cette histoire, il faut lire les livres sacrés eux-mêmes, Joseph et les auteurs profanes qui l'ont éclaircie sur plusieurs points. Il faut encore étudier dans cette intention le Talmud, les relations des voyageurs qui ont examiné les mœurs actuelles de l'Orient. Car, comme les peuples orientaux n'ont guère varié dans leurs usages, il est facile en comparant leurs usages actuels avec ceux dont parle la Bible, de découvrir ces anciens usages qui n'ont pas varié, et de s'en servir ensuite pour éclaircir plusieurs autres passages de l'Ecriture. Mais il ne faut pas voir partout des usages orientaux et vouloir expliquer ainsi les choses les plus simples ; c'est le défaut où sont tombés plusieurs écrivains modernes, et en particulier Michaëlis. Le Talmud, comme nous venons de le dire, est utile sans doute pour expliquer les usages tant de l'Ancien Testament que ceux du Nouveau, mais il faut recevoir son témoignage avec discernement, ou même le rejeter quelquefois quand il est opposé à Philon et à Joseph, et il ne faut pas sur-

tout s'y arrêter, lorsqu'il se trouve en contradiction avec les auteurs sacrés eux-mêmes. Il faut se garder aussi d'attribuer toujours aux anciens Juifs les usages des Juifs plus modernes : c'est le défaut où sont tombés les Juifs et le fameux Reland lui-même. 2° Un interprète doit encore connaître l'histoire des nations avec lesquelles les Juifs ont eu des rapports, c'est-à-dire l'histoire des Egyptiens et des Chaldéens, chez qui les Hébreux ont demeuré longtemps; l'histoire des Phéniciens, des Syriens, des Arabes, des Assyriens, des Perses, des Grecs et même des petites nations voisines, telles que les Moabites, les Ammonites, les Iduméens, les Philistins; et la raison en est que les Juifs ont eu avec ces peuples des rapports de guerre, de paix et de commerce, qu'ils ont participé quelquefois à leur idolâtrie et adopté plusieurs de leurs usages. Les prophètes ont fait des prédictions sur le sort de ces nations étrangères au peuple juif. Or, sans la connaissance de l'histoire de ces nations, leurs prophéties ne sont que des énigmes entièrement indéchiffrables. Pour bien comprendre le Nouveau Testament, il faut connaître l'histoire des Romains, des Grecs, des Juifs hellénistes de cette époque. On peut voir le grand usage que Lardner a fait de ces connaissances historiques pour venger l'autorité du Nouveau Testament.

Une huitième science encore nécessaire est celle de la chronologie. Quoique les livres sacrés aient une chronologie plus exacte que celle des histoires profanes, cependant la négligence des copistes par rapport aux nombres, la différence des époques d'où l'on peut compter, et celle des années qu'on peut employer, enfin les contradictions apparentes avec d'autres endroits des livres sacrés et avec les historiens profanes, ont fait naître un grand nombre de difficultés qu'on ne peut lever sans quelque connaissance de la chronologie. Comment, en effet, fixer, par exemple, les années de la naissance, du baptême et de la mort de Jésus-Christ, l'année de la conversion de saint Paul, qui est elle-même nécessaire pour déterminer les dates de ses Epîtres, si l'on n'est pas versé dans la chronologie ?

Une neuvième science nécessaire pour l'intelligence du sens des Ecritures est la géographie. En effet, pour comprendre la partie historique de la Bible, il faut connaître les lieux dans lesquels les événements se sont passés, c'est-à-dire la géographie de la Palestine, où les Juifs ont dominé si longtemps; celle de l'Egypte, où ils ont habité quatre cents ans, celle de la Chaldée, où ils ont été emmenés en captivité; celle encore de l'Arabie, de l'Idumée, de la Syrie, de la Mésopotamie, de la Phénicie, et du pays des Philistins, théâtre de leurs conquêtes, enfin celle de la Grèce et des lieux que l'apôtre saint Paul a parcourus dans ses voyages.

Enfin la dixième science utile à un interprète est l'histoire naturelle de la Palestine. L'Ecriture fait souvent mention d'animaux, soit sau-

vages, soit apprivoisés; elle parle d'arbres, de plantes, de pierres précieuses. Or, un interprète instruit sur ces matières aura un grand avantage pour bien entendre les termes qui les expriment, et qui sont assez souvent obscurs et ambigus. Ajoutons qu'il y a dans l'Ecriture un nombre infini de métaphores empruntées de ces objets; or, comment un interprète pourrait-il bien les comprendre s'il n'avait point des idées nettes et précises sur ces mêmes objets? G. L. Bauer confirme nos observations, et les appuie du témoignage de saint Augustin (1).

DEUXIÈME PARTIE.

Des moyens que l'herméneutique fournit à un interprète de faire connaître aux autres le vrai sens de l'Ecriture, quand il l'a découvert lui-même.

Il ne suffit pas à un interprète de découvrir le vrai sens des Ecritures, il doit encore le faire connaître aux autres, soit en l'exprimant, soit en l'éclaircissant, soit enfin en le prouvant. Or, on l'exprime dans une traduction, on l'éclaircit dans les scholies, on le développe dans une paraphrase, on le démontre dans un commentaire, moyens qui constituent la deuxième partie de l'herméneutique, mais auxquels nous ajouterons la lecture des commentateurs, comme une sorte de complément nécessaire.

(1) « Ad hæc loca, in quibus illæ res naturales commemorantur, rectè explicanda, multum usum historiæ naturalis scientia præstat, sine quâ multa in sacris monumentis non benè intelliguntur, idque eò magis, quia nominum, quibus animalia, plantæ, lapides significantur, explicatio maximam partem incerta et dubia est. Etenim dialecti cognatæ multa animalium, herbarum et gemmarum nomina non habent, quæ in linguâ hebraicâ occurrunt. Veteres autem interpretes hâc in re non esse fidos magistros et duces certos quos absque periculi errore sequamur, indè elucet, quia ipsi inter se maximè dissentiunt, et alter hanc, alter illam vim nominibus ad historiam naturalem pertinentibus tribuit. Naturæ peritus autem non tantùm multa distinctius et clarius intelliget, quæ imperito obscura sunt, sed è criteriis passim de illis rebus proditis divinare faciliùs poterit, quæ bestiæ, plantæ, gemmæ innuantur. Benè Augustinus, lib. II de Doctrinâ christianâ, c. XV, monet : « Rerum physicarum ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, quùm ignoramus vel animantium, vel lapidum, vel herbarum naturas, aliarumque rerum, quæ plerumque in Scripturis similitudinis alicujus gratiâ ponuntur (Bauer, *Hermen. sacr.* § 75, *pag.* 290, 291). »

Comme ces moyens dont nous venons de parler regardent pour la plupart les antiquités sacrées, nous en traiterons plus au long dans le second tome de notre Introduction, où nous ferons connaître, entre autres choses, les principaux ouvrages qui ont été composés sur chaque matière.

§ I. *Des traductions.*

Une traduction ayant pour but de représenter le sens de son original sans rien y ajouter ni rien y diminuer, en d'autres termes, sans le détériorer ni l'embellir, doit, pour être bonne, réunir les conditions suivantes :

1. Une traduction, pour être bonne, doit être exacte, c'est-à-dire représenter le texte original tel qu'il est, et par conséquent faire ressortir ce qu'il a de bon et ne point cacher ce qu'il contient de défectueux.

2. Une bonne version doit encore être littérale autant que le comporte la nature des deux langues. Ainsi, lorsqu'un traducteur trouve dans la langue dans laquelle il traduit des mots ou des phrases qui correspondent aux mots ou aux phrases de l'original, il doit les préférer, surtout quand l'auteur sacré insiste sur l'étymologie, dans les paronomases, par exemple, et autres figures de mots. Cependant si, en voulant conserver soit les étymologies, soit les figures de mots, soit la construction hébraïque, sa version faisait violence au génie de l'idiome dans lequel il veut rendre le texte, il ne devrait point s'attacher servilement à la lettre de l'original, mais il devrait choisir dans sa langue les expressions et les tours de phrases qui en approchent le plus. Sans cela il ne fera qu'une version barbare, burlesque et souvent tout à fait inintelligible (1).

3. Il faut qu'une version conserve autant que possible la teinte et les formes antiques de l'original sacré. Ainsi ce serait être mauvais traducteur que de donner aux poëtes hébreux la toge romaine ou les parures françaises. Ce serait également manquer de goût et de tact, que de vouloir, dans les livres historiques, arrondir les périodes, au lieu de conserver la marche si simple et si naïve de la narration hébraïque.

4. Le traducteur doit employer dans sa version un style conforme à celui du livre qu'il fait passer dans sa langue. Par conséquent les historiens doivent être traduits d'une manière simple, les lois et les maximes de la Sagesse d'une manière grave, les dogmes avec clarté, les pièces poétiques avec feu et dans un discours plein d'images et de métaphores (2).

(1) « Maximè falluntur, dit fort judicieusement G. L. Bauer, qui fidissimos se esse interpretes putant, cùm textum κατὰ πόδα sequntur, et de verbo ad verbum transferunt. Isti, cùm non advertant omnibus linguis suam esse peculiarem verba connectendi rationem, peculiares dictiones aliaque multa, quæ ab indole aliarum linguarum admodùm abhorreant, verbis auctoris quidem summâ fide inhærent, sed quia versionem, quam pangunt, neque quisquam intelligit, neque sine tædio perlegit sensu sano carentem, oleum operamque perdunt (*Hermen. sacr.* § 79, *pag.* 306, 307). »

(2) Voyez Bauer, *loc. cit. pag.* 310, 311.

5. Enfin, dans les passages obscurs et difficiles, le traducteur ne doit point avoir la présomption de déterminer ce qui est susceptible de diverses interprétations; il faut cependant choisir le sens qui lui paraît le plus convenable, en avertissant toutefois dans une note que le passage offre quelques difficultés.

§ II. *Des scholies.*

En traitant plus haut (pag. 257 et suiv.) des différentes manières d'interpréter l'Ecriture sainte, nous avons déjà expliqué ce qu'on devait entendre tant par scholies que par paraphrase et commentaire. Quoique la définition que nous avons donnée de chacune de ces manières fasse connaître jusqu'à un certain point les qualités qu'elles doivent avoir pour être bonnes, elle ne dit cependant pas d'une manière assez explicite quelles sont les conditions qu'elles doivent réunir pour remplir complètement le but de l'herméneutique. Ainsi, pour ce qui est des scholies, elles doivent 1° faire remarquer les variantes les plus importantes; 2° expliquer les mots et les phrases les plus difficiles; 3° alléguer les circonstances historiques propres à éclaircir le passage sur lequel elles portent; 4° rapporter et juger les diverses solutions qui ont été proposées; 5° lever les difficultés les plus importantes.

§ III. *De la paraphrase.*

La paraphrase, telle que la demande l'herméneutique, doit réunir plusieurs qualités : 1° elle doit être claire; 2° elle ne doit contenir que la pensée de l'auteur : ainsi elle irait au delà des bornes qui lui sont prescrites, si, en développant cette pensée, elle ajoutait quelque chose qui y serait étranger; 3° elle ne doit pas être trop longue, parce que la prolixité fatiguant l'intelligence, l'empêche de retenir aussi facilement le sens du texte.

§ IV. *Des commentaires.*

Le but des commentaires est de nous faire connaître et de maintenir le sens des auteurs sacrés, en expliquant ce qui est obscur, en fixant ce qui est indéterminé, en découvrant les beautés du texte original, en résolvant toutes les difficultés qui peuvent arrêter le lecteur. D'où l'on voit que le but des commentaires est le même que celui des scholies; ils ne diffèrent en effet qu'en ce que les commentaires sont plus étendus, et vont plus au fond des choses. Il ne faut point se dissimuler qu'il est très-difficile de faire un bon commentaire. Le commentateur est presque toujours environné d'écueils. Voici ceux que nous regardons comme les

plus dangereux, et qu'il doit par conséquent éviter avec plus de soin. Ainsi : 1° un commentateur ne passera point sous silence les endroits obscurs, ou il ne se bornera point à en parler superficiellement, pour se jeter dans les sens mystiques ou développer ce qui est suffisamment clair. 2° Il évitera la prolixité, car il ne doit arrêter son lecteur qu'autant que le demande l'éclaircissement de l'auteur qu'il commente. Il évitera dans les digressions étrangères un trop grand étalage d'érudition, se rappelant que les longs commentaires obscurcissent plutôt les choses qu'ils ne les éclaircissent; au lieu de soulager l'esprit, ils l'embarrassent et le fatiguent. 3° Il doit se tenir sans cesse à l'abri de tous les préjugés. Ainsi, sans trop déférer à l'autorité des anciennes interprétations, il n'adoptera point aveuglément et à la légère les explications nouvelles. C'est sur ce principe que, bien qu'un commentateur puisse trouver d'excellentes choses dans les pères de l'Eglise, et qu'il doive même les suivre dans ce qui regarde la foi et les mœurs, quand ils sont d'un sentiment unanime, cependant il pousserait trop loin le respect pour leur autorité, s'il ne voulait absolument les abandonner dans aucune circonstance. Cependant il ne faut pas, sans raison et par le seul désir d'innover, rejeter les interprétations anciennes. C'est un défaut grave dans lequel sont tombés les protestants, mais surtout les exégètes modernes d'Allemagne, et contre lesquels plusieurs catholiques même ne se sont pas tenus assez en garde. 4° Un bon commentateur ne varie jamais dans les règles d'interprétation qu'il a une fois adoptées; il n'approuve point dans un lieu ce qu'il réprouve dans un autre; ce qui prouve que le nombre des bons commentateurs est assez petit; car il en est peu à qui l'on n'ait point ce reproche à faire. 5° Un commentateur ne doit point expliquer le sens des Ecritures d'après les idées de son temps, d'après les systèmes particuliers de philosophie ou de théologie, ni d'après les principes sévères d'une dialectique que ne connurent jamais les écrivains sacrés. 6° Enfin il faut qu'un commentateur sache bien la langue dans laquelle il écrit, puisque son premier devoir est d'expliquer le sens de l'auteur qu'il commente d'une manière claire et avec la pureté et les ornements du langage qui conviennent à son sujet, et qui sont propres à lui concilier l'attention du lecteur.

§ V. *De la lecture des commentateurs.*

Quoiqu'il soit bon de tout voir par soi-même, il est cependant très-utile de consulter aussi les meilleurs interprètes. La vie de l'homme est très-courte, et les bornes de son esprit sont trop étroites pour pouvoir se passer du secours d'autrui. Un bon commentaire dissipera assez souvent les obscurités que nous n'avions pu lever par nous-mêmes, et nous fera participer aux lumières et aux découvertes de son auteur; mais il

ne faut recourir aux lumières des autres que quand nous avons épuisé nos propres forces et succombé à la difficulté. C'est ainsi que l'esprit s'accoutume à la réflexion, que les choses s'impriment davantage dans la mémoire, et que se forme ce désir ardent de découverte, si nécessaire dans la recherche de la vérité. Comme il n'est pas possible ni même expédient de lire en entier tous les commentaires, dont le nombre est infini, il faut s'attacher aux meilleurs et consulter les autres sur les endroits les plus difficiles. Mais l'interprète des livres saints ne devant s'attacher qu'aux bons commentateurs, il est nécessaire de lui faire connaître quels sont les meilleurs. On peut diviser tous les commentateurs en trois classes : celle des Juifs, celle des pères, et celle des commentateurs modernes.

I[re] CLASSE. On a mis en question si la lecture des rabbins pouvait servir à l'intelligence des Ecritures : quelques chrétiens l'ont regardée comme inutile et même dangereuse, et ils ont voulu détruire toutes ces sortes d'ouvrages, comme opposés au christianisme, et éloignant des interprétations des pères. Cependant le père Mariana, jésuite espagnol, qui examine avec attention cette question dans ses Prolégomènes, est décidément d'avis que la lecture peut en être utile, et qu'on ne doit pas la défendre aux théologiens. Ce savant s'appuie 1° sur l'autorité des pères, tels qu'Origène, Eusèbe de Césarée, saint Jérôme, saint Thomas, qui n'ont pas fait difficulté d'avoir recours à ces ouvrages, et qui en ont tiré des avantages en faveur du christianisme; 2° sur l'utilité qu'on peut en retirer, soit pour acquérir une plus grande connaissance de la langue hébraïque et lever les difficultés du sens littéral, qui y est assez souvent très-bien expliqué, soit pour pouvoir réfuter les Juifs avec plus d'avantage en les combattant par leurs propres principes. Tel est aussi le sentiment de R. Simon, et quoiqu'il ne soit pas tout à fait aussi favorable aux rabbins que le père Mariana, il est néanmoins persuadé qu'on peut tirer beaucoup de secours des commentaires que quelques rabbins ont composés sur l'Ecriture. Et effectivement saint Jérôme, et dans ces derniers temps, Vatable, de Muis, et plusieurs autres, ont puisé de très-bonnes choses dans les écrits des rabbins. Sans doute ils ont le voile sur les yeux quand ils expliquent le sens des prophéties qui se rapportent à JÉSUS-CHRIST, aussi ne doit-on les lire sur ce point que pour les réfuter ; mais dans les autres endroits purement historiques, ils peuvent rencontrer le sens littéral avec d'autant plus de facilité que, connaissant la langue hébraïque beaucoup mieux que la plupart des commentateurs, ils sont plus familiers avec le style et la phrase des écrivains sacrés. Voici les noms des principaux : Moses Ben Maimon, ou Maimonides, Rabbi Salomon Jarchi, ou Raschi, Abraham Aben Ezra, Levi Ben Gerson, Isaac Abarbanel, Salomon Aben Ben Melech et Lombroso.

II[e] CLASSE. Dans l'estime qu'on doit faire des pères par rapport à l'in-

terprétation de l'Ecriture, il faut garder un juste milieu. Il ne faut pas les mépriser et les rejeter, comme font les Juifs et les protestants, il ne faut pas non plus les suivre aveuglément en toutes choses. 1° Il est certain, et c'est même une décision du saint concile de Trente, que le sentiment des saints docteurs doit être une règle inviolable dans les choses qui concernent la foi et les mœurs. « Nemo in rebus fidei et morum contra unanimem sensum patrum Scripturam interpretari audeat (1). » Mais pour ne pas porter cette règle trop loin, il faut : 1° que ce consentement soit moralement unanime, et 2° qu'il ne regarde pas des opinions, mais des dogmes de foi et des règles de mœurs reçues dans l'Eglise. Ainsi ce décret ne frappe point les interprètes qui, en usant légitimement des secours herméneutiques dont nous avons parlé, donnent aux Ecritures des sens nouveaux et différents de ceux des saints pères, pourvu qu'ils ne soient pas contre l'analogie de la foi et les enseignements de l'Eglise. Néanmoins le sentiment des saints pères, lors même qu'on n'est pas obligé de le suivre, ne laisse pas d'être d'un grand poids, 1° à cause de leur génie, de leur jugement et de leur érudition; 2° à cause de leur sainteté et de leur piété, qualités si nécessaires pour pénétrer le sens des Ecritures; 3° à cause de leur application constante à l'étude des Ecritures, qu'ils ont lues et méditées le jour et la nuit jusqu'à la fin de leur vie, ne s'occupant guère que de cette étude; 4° à cause qu'ils ont fait profession d'interpréter l'Ecriture, non d'après leurs propres lumières, mais d'après l'autorité de ceux qui les avaient précédés. C'est en effet le principe qu'ont suivi saint Clément, saint Irénée, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Augustin, Cassiodore, Vincent de Lérins; 5° enfin à cause de leur office de pasteur et de docteur de l'Eglise, ayant dû, à raison de cet office, avoir reçu une grâce spéciale pour interpréter les Ecritures, tandis que ce secours manque aux Juifs et aux hérétiques, et qu'aucun interprète catholique ne peut se flatter d'avoir reçu de Dieu autant de grâces et de lumières pour entendre les livres sacrés. Cependant on ne saurait s'empêcher de reconnaître que, par rapport au sens littéral ou historique, il est possible de le mieux rencontrer qu'ils ne l'ont fait eux-mêmes; et cela pour plusieurs raisons. D'abord c'est une chose reconnue qu'ils ne se sont guère appliqués à la recherche exacte du sens, et qu'ils se contentaient de proposer ce qui pouvait davantage édifier les fidèles. Dans leurs commentaires, ils ne s'appuient pas beaucoup sur le sens littéral, il n'y a guère que dans leurs ouvrages polémiques qu'ils s'attachent à l'établir, et ils le font quelquefois avec beaucoup de supériorité. « Les pères, dit avec raison Bergier, ont cherché dans l'Ecriture sainte des leçons propres à sanctifier les mœurs, et non des connaissances capables de flatter l'orgueil et la curiosité; ils

(1) *Conc. Trid. sess.* IV.

ont pensé que ce livre divin nous a été donné pour nous inspirer des vertus plutôt que pour nous enrichir d'une vaste érudition. Leurs commentaires sont sans doute moins savants que ceux des modernes, mais ils sont plus édifiants et plus chrétiens; s'ils ne rendent pas la lettre beaucoup plus claire, il tendent plus directement à nous en faire prendre l'esprit, qui vaut beaucoup mieux (1). » En second lieu, la plupart d'entre eux n'avaient pas à leur disposition tous les moyens nécessaires pour approfondir le sens littéral. La plupart d'entre eux ignoraient les langues aussi bien que les antiquités et les usages du peuple juif, et paraissent avoir été tout à fait étrangers aux objets qui constituent les sciences naturelles et auxquelles cependant les écrivains sacrés font souvent allusion. En un mot, ils n'avaient pas tous les moyens critiques et herméneutiques que nous avons nous-mêmes aujourd'hui. Au reste, pour se convaincre de la supériorité des interprètes modernes sur les anciens par rapport au sens historique, on n'a qu'à comparer la manière dont sont résolues les difficultés de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans l'abbé Guénée, Bullet, la Synopse des critiques, et autres ouvrages modernes, avec celle dont elles se trouvent résolues dans saint Augustin et les anciens pères. Certes, il ne faut pas beaucoup de lumières pour apercevoir que les solutions des interprètes modernes sont plus claires, plus exactes et plus péremptoires que celles qu'on donnait autrefois. Bossuet, qu'on n'accusera pas sans doute d'avoir jamais déprimé le mérite des pères, est obligé de convenir que ces saints docteurs tournaient rarement leur application du côté du sens historique. « Dans l'explication de l'Ecriture, dit-il dans sa préface sur l'Apocalypse, les pères ne poussaient guère à bout le séns littéral, si ce n'est lorsqu'il s'agissait d'établir les dogmes et de convaincre les hérétiques. Partout ailleurs ils s'abandonnaient ordinairement au sens moral, et ils croyaient avoir atteint le vrai sens, ou, pour mieux dire, la vraie intention de l'Ecriture, lorsqu'ils la tournaient tout entière à la doctrine des mœurs (2). »

Nous ne pouvons pas entrer dans un grand détail sur le mérite de chaque père par rapport à l'explication de l'Ecriture sainte, parce que nous serions nécessairement entraîné beaucoup au delà des limites qui nous sont prescrites par la nature même de notre ouvrage; nous nous bornerons donc à dire quelques mots des saints docteurs qui se sont le plus fait remarquer en ce genre, et principalement de ceux qui se sont appliqués à la recherche du sens littéral, en indiquant cependant comme devant être consultés avec avantage plusieurs écrivains, tels que Sixte de

(1) Bergier, *Dict. théol. art.* COMMENTAIRES.

(2) Bossuet, *L'Apocalypse avec une explication; préface, n.* XXII, *tom.* III, *pag.* 122.

Sienne dans sa Bibliothèque, D. Ceillier dans son Histoire des écrivains ecclésiastiques, Ellies Dupin dans sa Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, R. Simon dens son Histoire critique du Vieux et du Nouveau Testament, Rosenmüller dans son Histoire de l'interprétation de l'Ecriture sainte. Mais nous croyons devoir faire observer qu'on ne doit lire ces deux derniers ouvrages, et surtout celui de Rosenmüller, qu'avec beaucoup de précaution. Ces ouvrages en effet, renferment des sentiments hardis, et leurs auteurs ne rendent pas assez de justice aux docteurs de l'Eglise.

Origène est le premier de tous les pères qui se soit le plus appliqué à l'étude des livres sacrés. Cet homme vraiment extraordinaire était doué du plus beau génie, que relevait encore sa grande instruction dans la lecture sacrée et profane; il connaissait les langues grecque et hébraïque; il avait étudié avec une application et une constance incroyables l'original sacré et les anciennes versions grecques; à ces qualités, il joignait un esprit subtil et pénétrant, et une érudition aussi variée que vaste et profonde. Il commenta presque toute l'Ecriture, soit dans ses homélies, soit dans ses commentaires, soit dans ses remarques ou scholies. Dans ses homélies, il s'attachait à instruire et à édifier le peuple par des interprétations morales. Dans ses commentaires il considérait le sens littéral, moral et spirituel. Dans ses scholies, il s'attachait uniquement au sens littéral. Ces scholies, qui seraient si intéressantes pour nous, sont malheureusement perdues; cependant on prétend que ce qu'elles contiennent de plus utile se trouve dans les commentaires de saint Chrysostôme et des interprètes grecs. Origène poursuit sans cesse le sens mystique, qu'il pousse jusqu'à l'excès. Ce père a eu une si grande réputation comme interprète, que tous ceux qui l'ont suivi parmi les Grecs n'ont fait autre chose que de le copier, de sorte que saint Jérôme ne craint point de l'appeler le premier des docteurs de l'Eglise après les apôtres : « Ecclesiarum post apostolos magister (1). » R. Simon lui reproche cependant d'avoir mêlé trop d'érudition dans ses ouvrages et de s'être trop éloigné de la simplicité de la Bible (2). Quoi qu'il en soit, la lecture des ouvrages de ce père est très-utile pour la critique et l'interprétation des livres saints.

Après Origène vient, parmi les pères grecs, saint Chrysostome, comme celui qui s'est le plus distingué dans l'interprétation de l'Ecriture d'après le sens littéral. Ce saint docteur a expliqué la plus grande partie de l'Ancien et du Nouveau Testament dans ses éloquentes homélies. Il s'y attache ordinairement a établir le sens grammatical et historique, à réfuter les hérétiques en confirmant les dogmes de la foi, et à

(1) Hieron. *Præf. interpret. nomin. hebr.*
(2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* III, *ch.* IX.

faire des exhortations morales qui naissent du fond même du sujet. Quoiqu'il n'abandonne pas entièrement l'interprétation mystique, cependant il insiste davantage sur le sens littéral, il a même recours pour l'Ancien Testament aux versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, et il cite le texte hébreu d'après les Hexaples d'Origène. Comme il ne savait pas l'hébreu, il est beaucoup plus fort sur le Nouveau que sur l'Ancien Testament. L'antiquité ne peut rien nous offrir de meilleur que ce qu'il a écrit sur les Epîtres de saint Paul. Il est très-complet sur les livres historiques, et son commentaire sur saint Matthieu mérite particulièrement d'être consulté.

Après saint Chrysostôme vient Théodoret, évêque de Cyr. Ce père connaissait les versions grecques des Hexaples, et il cite quelquefois le texte hébreu, dont il fixe le sens avec beaucoup de sagacité. Son commentaire ou plutôt ses scholies sur saint Paul sont tirées en grande partie de saint Chrysostome; cependant il ajoute quelque chose pour éclaircir le sens. « Théodoret, dit R. Simon, a suivi une méthode assez différente de celle des autres pères : car il n'a pas écrit des homélies, ni des commentaires sur toute l'Ecriture; mais il s'est contenté de former des questions sur une partie et des commentaires sur l'autre partie de l'Ecriture. Il y a à la vérité quelque chose d'inutile dans ses Questions, et qui paraît trop recherché, mais d'autre part on y voit un grand fonds de théologie, et une connaissance plus que médiocre du style de l'Ecriture sainte. C'est celui de tous les pères grecs auquel on doive le plus s'attacher, si l'on veut se rendre savant dans la Bible... Outre ses Questions, il a aussi composé des Commentaires sur les Psaumes et sur plusieurs autres livres de la Bible, qu'il explique le plus littéralement qu'il lui est possible, en y mêlant néanmoins toujours quelques moralités. Il s'attache beaucoup plus à la lettre que les autres pères grecs (1). »

Saint Isidore de Péluse, disciple de saint Chrysostome, quoiqu'il n'ait pas commenté l'Ecriture sainte, renferme néanmoins dans ses Lettres d'excellentes choses sur l'interprétation des livres sacrés.

Saint Basile est subtil; il suit en tout Origène, à l'exception de quelques endroits qu'il explique différemment.

Saint Cyrille d'Alexandrie est mystique et dogmatique; il s'applique principalement à établir les dogmes contre les hérétiques, cependant il s'attache quelquefois à éclaircir le sens littéral.

Les commentaires de Théophylacte, d'Œcuménius, de saint Jean Damascène, ne sont guère que des compilations de saint Chrysostome.

Les Chaînes, *Catenæ patrum*, ou extraits des anciens interprètes, tels que Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et autres, qu'on ne retrouve pas ailleurs, nous ont aussi conservé plusieurs fragments des

(1) R. Simon. *Hist. crit. du V. T. l.* III, *ch.* X.

Hexaples et quelques variantes excellentes. Les principales chaînes sont 1° celle sur Job, de Nicétas, métropolitain d'Héraclée, ou d'Olympiodore, moine grec du ve ou du vi^e siècle ; 2° celle de Victor, évêque de Capoue en 545, sur les quatre Evangiles ; 3° celle de Primasius, évêque d'Adrumète, en Afrique, en 553, sur les Epîtres de saint Paul ; 4° celle de Procope de Gaze, rhéteur et sophiste grec, vers l'an 560, sur Isaïe et sur plusieurs autres livres de l'Ecriture.

Les pères latins qui ont commenté l'Ecriture sainte sont saint Jérôme, qu'on peut regarder comme le plus excellent. Quoique inférieur en génie à Origène, il l'emportait sur lui par la connaissance des langues et les autres moyens herméneutiques. Nous avons déjà parlé des talents naturels dont saint Jérôme était doué, et nous en avons assez dit pour pouvoir nous dispenser d'ajouter ici la moindre chose (1). Ses commentaires sur les prophètes sont les plus estimés. On y remarque, entre autres choses, que, comme la coutume de son temps était de remplir d'allégories les interprétations de l'Ecriture, il a donné des sens allégoriques quand il expliquait l'ancienne version latine, qui était celle des Septante, tandis qu'il s'attachait beaucoup plus à la lettre lorsqu'il expliquait sa nouvelle version faite sur le texte hébreu. On regrette avec raison que ce savant père ait mis tant de précipitation dans la composition de ses ouvrages. Il paraît quelquefois se contredire, soit parce qu'effectivement il changeait de sentiment, soit aussi parce qu'il rapporte, sans en avertir, les explications des autres, lesquelles n'étaient quelquefois pas toujours les siennes propres.

Saint Augustin, supérieur à saint Jérôme du côté du génie, lui était bien inférieur en critique et en érudition. Et quoique daus son livre de la Doctrine chrétienne il donne d'excellentes règles d'interprétation, il ne les a pas toujours réduites en pratique, parce qu'il ne connaissait pas les langues qu'il dit lui-même être nécessaires à un interprète. Ce saint docteur avoue qu'il a succombé sous le poids des difficultés qu'il avait rencontrées dans son interprétation littérale de la Genèse : « In Scripturis interpretandis tirocinium meum sub tantæ sarcinæ mole succubuit (2). » Ses commentaires sur les Psaumes sont pleins de tropologie

(1) Voyez plus haut, *pag.* 147-151.

(2) Aug. *l.* I *Retract. cap.* XVIII. Comme les manichéens rejetaient les livres de l'Ancien Testament, sous le prétexte qu'ils étaient ridicules lorsqu'on les expliquait dans le sens littéral, saint Augustin crut pouvoir répondre à l'objection de ces hérétiques ; il composa dans ce dessein un ouvrage sous le titre de *Liber de Genesi ad litteram imperfectus ;* mais comme il manquait des secours nécessaires pour un travail de ce genre, il échoua au point qu'il ne tarda pas à reconnaître que cette entreprise était au-dessus de ces forces. Cet aveu, si honorable pour saint Augustin, est une leçon sévère dont devraient profiter tant de personnes qui, quoique totalement étrangères à la science biblique, se mêlent, avec une incroyable présomption, de traduire et d'interpréter l'Ecriture.

et de mysticité, et rarement il explique le sens littéral. Il est beaucoup plus fort sur le Nouveau Testament. Le traité sur saint Jean, la Concorde des Evangiles, et son explication littérale de l'Epître aux Galates, renferment d'excellentes choses. Il est plutôt interprète des choses que des mots. La pénétration de son génie lui fait assez souvent choisir ce qu'il y a de meilleur, et il est incontestable que s'il eût possédé la connaissance des langues du texte sacré, jamais aucun interprète ne l'aurait surpassé.

Saint Hilaire de Poitiers, dans ses Commentaires sur les Psaumes et sur l'Evangile de saint Matthieu, ne fait guère que suivre Origène, en ajoutant cependant quelque chose de son propre fonds.

Le commentaire de Pélage sur treize Epîtres de saint Paul est estimé pour le sens littéral; mais on doit le lire avec précaution, à cause des erreurs qu'il renferme.

Tous les autres commentateurs latins n'ont fait guère que compiler ceux qui les avaient devancés. Ainsi Cassiodore et saint Grégoire le Grand suivent saint Augustin, Raban-Maur s'attache à saint Jérôme, le vénérable Rède suit les deux et quelques autres pères. Procope de Gaze et Nicétas n'ont fait qu'extraire les interprétations de différents auteurs, comme nous l'avons déjà fait observer plusieurs fois. La glose ordinaire n'est qu'une compilation du commentaire de Raban. Cette glose, augmentée d'interprétations de plusieurs anciens et de quelques modernes, tels que Nicolas de Lyre, Paul de Burgos, est devenue un vrai commentaire. La glose interlinéaire est d'Anselme de Laon, écrivain du XIe siècle. Nicolas de Lyre était un juif converti; il a beaucoup puisé dans les rabbins, et surtout dans Salomon Jarchi. Son commentaire contient beaucoup de choses inutiles, tirées, pour la plupart, de la philosophie d'Aristote. Néanmoins, sa réputation était telle qu'on a osé dire de lui : *Nisi Lyra lirasset, totus mundus delirasset.*

IIIe Classe. On peut avoir dans la Bibliothèque de Sixte de Sienne, dans la Bibliothèque sacrée de le Long, et dans celle de D. Calmet, une longue liste des commentateurs modernes. Nous ne parlerons que de quelques-uns, et encore nous choisirons parmi ceux-ci les interprètes qui ont commenté toute la Bible, nous réservant de faire connaître dans l'Introduction particulière ceux qui n'ont traité que des parties séparées de l'Ecriture.

Il a paru à Bâle, en 1542, en 2 vol. in-folio, un commentaire sous le titre de *Commentaria in omnem fermè Scripturam ex D. Augustini libris, per Joan. Gastium.* Le véritable auteur de cet ouvrage est Barthélemi, évêque d'Urbin; Gastius, ministre calviniste de Bâle, l'a seulement fait imprimer, en retranchant ou en défigurant plusieurs passages.

Emmanuel Sa, jésuite portugais, a composé sur toute la Bible des notes, courtes, il est vrai, mais fort utiles pour ceux qui ne peuvent

pas approfondir les difficultés. Ces notes ont été imprimées plusieurs fois ; on les trouve dans la Bible de Plantin, Anvers 1624, en 2 vol. in-fol., et dans la grande Bible du père Lahaye, Paris 1643, en 5 vol. in-folio.

Mariana, jésuite espagnol qui s'est distingué par ses connaissances dans les langues et dans l'histoire, a également composé des notes qui ont paru à Paris en 1620, in-folio, et à Anvers en 1624, mais avec celles de Sa. « On peut dire, remarque R. Simon, que Mariana est un des plus habiles et des plus judicieux scholiastes que nous ayons sur la Bible (1). »

Les Commentaires de Ménochius, de Tirin, de Corneille Lapierre et de D. Calmet, sont connus de tout le monde. Les critiques d'Allemagne les traitent avec un mépris d'autant plus injuste qu'ils doivent eux-mêmes à ces commentateurs leurs meilleures interprétations. Nous convenons que dans beaucoup de passages ils n'ont pas bien saisi le sens littéral, mais dans l'ensemble, *ils sont infiniment* supérieurs à ceux qui les censurent si amèrement.

Quant aux Commentaires faits par les protestants, comme ils renferment beaucoup de choses conformes à leurs erreurs, nous ne pouvons en conseiller la lecture qu'aux personnes qui ont fait de la théologie une étude sérieuse, et qui veulent approfondir le sens littéral de l'Ecriture.

Parmi donc ces Commentaires faits par les protestants, les meilleurs sont ceux de Drusius, de Louis de Dieu, de Grotius. Les notes qui accompagnent la traduction allemande de Michaëlis jettent le plus grand jour sur les antiquités, l'histoire et la géographie de la Bible.

Les Commentaires de Jean le Clerc ont eu beaucoup de vogue. Les livres historiques y sont mieux expliqués que les prophètes et les livres poétiques ; et c'est avec raison que Jahn fait observer que les solutions que le Clerc donne d'un certain nombre de difficultés sont forcées : *Solutiones tamen difficultatum non rarò violentæ sunt* (2).

On cite encore les Scholies de Joh. Christ. Frid. Schulzius sur l'Ancien Testament, et qui ont été continuées par G. L. Bauer, et les Commentaires de Brentano, continuées par Th. A. Dereser, et ensuite par J. M. Augustin Scholz ; mais l'ouvrage de ce genre le plus estimé, ce sont les Scholies de Rosenmüller sur l'Ancien Testament ; plusieurs éditions ont été publiées ; la dernière, considérablement augmentée, l'emporte de beaucoup sur les précédentes. Sans nier le mérite de cet ouvrage, nous devons faire observer qu'il y a un grand nombre de choses inutiles, qui le rendent souvent fastidieux. L'auteur ne s'accorde pas toujours avec lui-même : il emprunte à nos interprètes catholiques, et

(1) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* III, *ch.* XII.
(2) Jahn, *Enchirid. hermen.* § 63, *pag.* 172.

surtout à le Clerc, protestant, de très-longs passages qu'il copie mot à mot, sans même nommer les auteurs. Il combat quelquefois les naturalistes, mais le plus souvent il adopte leurs principes. Il excelle à rapprocher les interprétations les plus naturelles, et rarement sa fine critique se trompe quand il s'agit d'indiquer celle que l'on doit préférer à toutes les autres. Quant aux Scholies sur le Nouveau Testament, elles sont de D. Jo. George Rosenmüller, père du précédent. On peut les consulter avec fruit pour le sens littéral.

ARTICLE II.

De l'herméneutique de l'Ancien Testament.

Ce qu'il y a de particulier dans l'herméneutique de l'Ancien Testament regarde les moyens qu'il faut prendre pour fixer les significations propres de la langue hébraïque, dans laquelle ont été écrits pour la plupart les livres de l'ancienne loi. Comme cette langue est morte depuis fort longtemps, et que nous ne possédons que peu de livres hébreux, il n'est pas aisé de s'assurer de toutes les significations des mots qui appartiennent à cet idiome. Les dictionnaires que nous avons sont très-modernes et reposent en grande partie sur l'autorité des Juifs, qui n'est certainement pas irréfragable. Nos plus anciennes versions ont été faites dans un temps où la langue avait cessé d'être vulgaire, et les erreurs qu'on y trouve nous empêchent de leur donner une entière confiance. Ces moyens ne paraissant donc pas assez certains, les critiques en ont cherché d'autres. Ainsi il y en a plusieurs qui ont cru pouvoir parvenir à la connaissance de l'hébreu par la seule inspection des fragments qui nous restent de cette langue. D'autres ont pensé qu'il était possible de connaître les significations primaires, soit par l'examen et la confrontation de tous les endroits où les mots sont employés, soit par les figures, les sons ou les noms des lettres ; et que les significations primaires étant une fois découvertes, on pouvait descendre facilement aux secondaires. Mais parmi ces différents moyens, ceux qui, au jugement des meilleurs philologues, peuvent nous conduire plus sûrement à la véritable signification des mots hébreux, sont l'autorité des Juifs, la connaissance et la comparaison des langues analogues à l'hébreu, la comparaison des anciennes versions, la comparaison des endroits parallèles, et le parallélisme poétique, enfin l'usage des dictionnaires et autres ouvrages de ce genre.

§ I. *De l'autorité des Juifs.*

Quoique les Juifs n'aient pas toujours parlé la langue hébraïque, les

rabbins l'ont cependant toujours cultivée; ils ont constamment lu la loi et les prophètes dans leurs synagogues; ainsi il a dû se conserver parmi eux une tradition par rapport à la signification des mots. G. L. Bauer lui-même, après avoir posé en thèse générale que la tradition des Juifs est un moyen incertain et trompeur, reconnaît cependant qu'elle nous a transmis fidèlement la signification d'un grand nombre de termes hébreux (1). C'est de leurs mains que nous avons reçu les Ecritures hébraïques ; ce sont eux qui ont composé les premières grammaires et les premiers dictionnaires. Ils ont beaucoup écrit, soit en hébreu, soit en chaldéen; on ne doit donc pas récuser leur témoignage sans de graves raisons, surtout quand il est ancien, constant et unanime. Toutefois il ne faut pas pousser le respect pour la synagogue jusqu'à s'en rapporter aveuglément à sa décision, surtout dans les mots obscurs et ambigus, puisqu'il arrive souvent, par rapport à ces mots, que les rabbins ne s'accordent pas entre eux, ou que du moins ils ne leur donnent pas les mêmes significations que les anciens Juifs, comme on peut s'en convaincre en comparant les versions des Septante, d'Aquila et celle de saint Jérôme, toutes faites par des Juifs ou d'après leurs interprétations. Cependant il ne faut pas perdre de vue que les premiers Juifs qui ont composé des dictionnaires étant des rabbins espagnols des xe, xie et xiie siècles, époque de la domination des Maures, n'ont pas assigné le sens des mots obscurs d'après la tradition, mais d'après la langue arabe, avec laquelle ils s'étaient familiarisés. Il résulte de ces différentes observations, que si l'autorité des Juifs n'est pas à mépriser, il ne faut pas, comme l'ont fait les premiers chrétiens hébraïsants, leur supposer une sorte d'infaillibilité à laquelle on doive se soumettre aveuglément.

§ II. *De la connaissance et de la comparaison des langues analogues à l'hébreu.*

Il est généralement reconnu que l'hébreu, le chaldéen, le syriaque, le samaritain, l'arabe et l'éthiopien, ne sont que des dialectes d'une même langue. Or, il est certain que si parmi plusieurs dialectes d'une même langue, la connaissance d'un seul venait à se perdre, la comparaison des autres serait incontestablement un excellent moyen de la rétablir. C'est, en effet, en comparant les langues allemande, suédoise, danoise et anglaise, qu'on est parvenu à entendre la langue gothique, qui n'est qu'un dialecte de ces langues modernes. Or, les langues orien-

(1) « Significatio multorum verborum, imprimis eorum, quæ usu trita sunt, per illos (Judæos) conservata et ad nos propagata est (*Hermen. sacr.* § 14, *pag.* 81). »

tales dons nous venons de parler diffèrent moins de l'hébreu, que l'allemand, le suédois, le danois et l'anglais ne diffèrent de la langue gothique (1). On ne saurait donc raisonnablement nier que la comparaison des langues orientales ne soit un excellent moyen de découvrir la signification des mots hébreux. Cependant ce moyen, quoique légitime en lui-même, a entraîné dans de grands écarts Schultens et toute son école ; et si le savant hébraïsant G. Gesenius n'a pas donné dans les excès de la même nature, il faut convenir que le système étymologique qu'il a adopté dans son *Lexicon manuale hebraicum, etc.*, peut le conduire, s'il le poursuit dans toutes ses conséquences, aux résultats les plus opposés à une saine critique; car il ne se borne pas à comparer les langues sémitiques ou analogues à l'hébreu, mais il met encore à contribution les idiomes indo-germaniques; et par des transformations plus ou moins forcées, il prétend assez souvent établir le vrai sens des termes hébreux sur la signification des mots de ces langues; comme si les mots qui ont quelque ressemblance devaient uniquement pour cela avoir la même signification dans toutes les langues où ils se trouvent. Ces raprochements spécieux peuvent bien éblouir les yeux des étudiants, auxquels on ne peut plaire aujourd'hui que par des nouveautés, mais ils ne feront jamais d'impression sur les philologues graves et sensés, qui ne se laissent pas conduire aveuglément dans de fausses routes.

Quant au rang que doit occuper chacun de ces dialectes, si on le considère comme moyen propre à faire connaître le vrai sens des mots hébreux, tous les philologues ne l'assignent pas de la même manière. Pour nous, en particulier, nous croyons qu'on pourrait les classer dans l'ordre suivant : le chaldéen et le syriaque en première ligne, ensuite le samaritain, l'arabe, et en dernier lieu l'éthiopien. Le talmudique, dont les philologues semblent généralement faire fort peu de cas, nous paraît, à plusieurs égards, mériter un degré assez élevé dans cette échelle, et nous ne serions pas éloignés de le placer immédiatement après le samaritain, de même que nous donnerions sans hésiter le premier rang à l'arabe s'il s'agissait de la syntaxe, parce que, sous ce rapport, l'arabe peut en effet jeter sur beaucoup d'endroits difficiles de l'Ecriture un plus grand jour que tous les autres dialectes.

L'usage des langues analogues à l'hébreu sert à confirmer les sens déjà connus, à rendre certains ceux qui d'ailleurs paraissent douteux, à

(1) « Lingua italica, remarque fort judicieusement G. L. Bauer, gallica, hispana, quoad magnam partem ex latinâ origines ducunt. Quis negabit, gallicam, si moreretur, ex italicâ et hispanicâ illustrari posse? Ulphilæ episcopi versio gothica N. T. superest. Quam ut intelligamus, si germanicam, danicam, suecicam, anglicam, dialectum in subsidium vocamus, nemo vituperat. Sed inter illas dialectos orientales, quas memoravimus, non tanta est differentia, quanta inter has occidentales (*Hermen. sacr.* § 19, *pag.* 97). »

en trouver de nouveaux ; à faire connaître les significations primaires, dont toutes les autres sont dérivées, à faire comprendre des locutions toutes particulières qui se trouvent dans la Bible, enfin à donner une connaissance plus étendue de la grammaire hébraïque (1).

Mais pour faire un usage légitime des dialectes, il faut premièrement éviter d'expliquer tous les mots par un seul dialecte, défaut dans lequel tombent ordinairement les philologues qui se sont attachés plus spécialement à une langue. C'est ainsi, par exemple, que Schultens, qui avait fait de l'arabe une étude toute particulière, veut expliquer le texte sacré uniquement par cet idiome. Quand donc un mot est obscur, il faut pour l'expliquer comparer tous les dialectes. En second lieu, on ne doit pas se contenter de consulter les dictionnaires ; c'est dans la lecture des livres mêmes qu'il faut puiser la signification des mots. On conçoit tout autrement la force d'un terme quand on le voit employé dans le discours, que lorsqu'on le trouve isolé dans un dictionnaire. Troisièmement, il faut bien connaître la loi d'après laquelle les lettres se changent ou se transposent dans les différents dialectes, autrement on s'expose à rapporter ensemble des mots qui n'ont entre eux aucune analogie, et à tout confondre dans la comparaison des dialectes. Quatrièmement, il ne faut donner aux racines des verbes que les significations propres, et ne pas recourir aux métaphoriques. Enfin il ne faut pas laisser une acception constante dans la langue hébraïque pour en adopter une empruntée des dialectes. C'est le défaut où sont tombés plusieurs philologues allemands, qui, jaloux de donner des interprétations nouvelles, rejettent la signification d'un terme, quoique constatée par un grand nombre de passages de la Bible, pour en adopter une tirée de la langue arabe, par exemple.

§ III. *De la comparaison des anciennes versions.*

Quoique les anciennes versions aient été faites à une époque où on ne parlait plus la langue hébraïque, cependant leurs auteurs vivaient plus près que nous de ce temps ; par conséquent la tradition de la signification des mots était plus fraîche et plus sûre. La plupart d'entre eux avaient fait une étude sérieuse de la langue sainte ; quelques-uns même ont écrit dans un dialecte qui n'était pas très-différent ; ils pouvaient avoir, pour leur faciliter l'intelligence de l'hébreu, des monuments qui n'existent plus aujourd'hui. Sans doute que leur autorité n'est pas irréfragable, mais doit cependant être d'un certain poids dans l'interprétation (2).

(1) Voyez G. L. Bauer, *Hermen. sacr.* § 22, *pag.* 112 *et seqq.*

(2) « Verum enimverò, dit Bauer, usus versionum antiquarum in investigandâ consuetudine loquendi inter veteres Hebræos familiari non reprobandus est....

Quoique toutes les anciennes versions soient utiles pour nous faire connaître la signification des mots hébreux, elles ne le sont cependant pas toutes au même degré. C'est pourquoi nous croyons qu'on doit les classer dans l'ordre suivant. Il faut mettre au premier rang la version des Septante pour le Pentateuque, à cause de son antiquité et de la connaissance que ses auteurs avaient des langues grecque et hébraïque. On peut joindre a cette version les fragments de celles d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Il faut mettre au second la version syriaque Peschito, tant parce qu'elle est très-ancienne, que parce qu'elle est écrite dans un dialecte qui ne diffère pas beaucoup de l'hébreu, et que son auteur connaissait très-bien l'hébreu. On doit placer au quatrième rang la version de saint Jérôme, qui à un excellent jugement joignait une grande érudition, et qui, ayant été formé par les rabbins les plus habiles, paraît avoir su tout ce que savaient les Juifs de son temps. Il faut donner la quatrième place aux paraphrases d'Onkelos, de Jonathan et aux autres paraphrases chaldaïques. Viennent en cinquième ligne les versions arabes faites immédiatement sur l'hébreu.

Or voici les règles à observer pour faire un usage légitime des versions. Premièrement, il ne faut pas s'attacher à une seule version, mais on doit les comparer toutes. Secondement, il faut joindre l'usage des versions à la comparaison des dialectes, parce qu'une signification donnée par les versions acquiert une bien plus grande autorité quand elle se trouve usitée dans les langues analogues à l'hébreu. En troisième lieu, on doit regarder comme certain un sens donné unanimement par toutes les anciennes versions, quoiqu'il ne soit confirmé par aucun des dialectes. Ce consentement unanime parmi tant d'interprètes instruits et exacts, est un indice certain de vérité, et le silence des dialectes ne saurait infirmer une signification aussi bien appuyée, puisqu'il peut se faire d'ailleurs qu'elle n'ait pas passé dans les dialectes, ou que si elle y a réellement passé, nous n'en trouvions aucune preuve dans les ouvrages de ces dialectes qui nous sont restés. Quatrièmement, s'il y a conflit entre les versions, il faut préférer les plus anciennes et les plus exactes. Cinquièmement enfin, une signification donnée par une seule version, si elle convient au contexte et au but de l'auteur, peut être préférée, surtout quand elle est confirmée par quelque dialecte.

Quidam interpretum veterum hebraicam linguam benè calluerunt, e quibus nos in litteris hebraicis discendis proficere multùmque adjumenti capere posse non est dubium. Alios non aspernamus, quod, si non in omnibus, tamen in singularibus locis verum viderunt, illudque quasi digito nobis monstrant (*Hermen. sacr.* § 25, *pag.* 146). »

§ IV. *Des endroits parallèles et du parallélisme poétique.*

Les endroits parallèles et le parallélisme dans les morceaux tout poétiques sont encore un excellent moyen de déterminer le vrai sens de quelques mots obscurs et qui ont été différemment entendus par les anciens et les nouveaux interprètes, puisque, comme nous l'avons déjà montré, ces endroits parallèles servent beaucoup à fixer la signification qui convient à l'endroit qu'on explique; mais il faut soigneusement observer les règles que nous avons données dans l'Herméneutique générale.

§ V. *De l'usage des dictionnaires et autres ouvrages de ce genre.*

Indépendamment des moyens dont nous venons de parler dans les paragraphes précédents, et qui sont absolumeut nécessaires à l'interprète qui veut tout examiner, on peut encore se servir utilement des travaux déjà faits par d'autres, c'est-à-dire des dictionnaires et des concordances hébraïques. On peut se servir aussi des ouvrages des rabbins, et d'une multitude de dissertations composées sur le sens de quelques mots difficiles. Quant aux dictionnaires hébreux, ceux de Gesenius et de Winer, à part les erreurs en matière de doctrine qu'ils renferment, et les significations fausses ou arbitraires qu'ils assignent à un certain nombre de mots, sont bons à consulter. Les Scholies de Rosenmüller sur l'Ancien Testament fournissent encore d'excellents renseignements sur la vraie signification de beaucoup de termes hébreux.

ARTICLE III.

De l'herméneutique du Nouveau Testament.

Ce qu'il y a de particulier dans l'herméneutique du Nouveau Testament, ce sont les moyens dont on doit faire usage pour déterminer le sens des mots qui y sont employés. Or ces moyens sont la connaissance de la langue particulière au Nouveau Testament, une lecture assidue de la version des Septante, du Talmud, des Targums, et autres anciens livres des rabbins juifs, celle, en particulier, de Philon et de Joseph, la tradition des anciens pères, et enfin la comparaison des anciennes versions qui ont été faites à différentes époques.

§ I. *De la connaissance de la langue particulière du Nouveau Testament.*

Il semblerait au premier abord que, tous les écrivains du Nouveau Testament ayant écrit en grec, à l'exception de saint Matthieu, dont

l'original ne subsiste plus que dans une version grecque, la seule connaissance de la langue grecque est nécessaire pour bien entendre le sens des mots du Nouveau Testament ; et comme le grand nombre de livres qu'on possède dans cet idiome nous met à même de la savoir beaucoup plus parfaitement que l'hébreu, l'intelligence du Nouveau Testament ne devrait pas avoir beaucoup de difficultés. Cependant il ne suffirait pas de connaître le grec, quoique indispensable pour l'interprétation du Nouveau Testament ; car, bien que les auteurs de cette partie des Ecritures aient composé leurs ouvrages en grec, ils ont écrit selon le génie et les idiotismes de l'hébreu, et par conséquent leur langue est un grec-hébreu, ou, comme l'appelle R. Simon, un langage de *synagogue* (1). Il forme en effet un dialecte particulier qu'on appelle langue *helléniistique*. Dans ce dialecte, on donne assez souvent aux mots grecs les significations des termes hébreux qui leur correspondent. Il en est de même des particules, auxquelles on donne aussi la même valeur qu'en hébreu. Ainsi, après la connaissance du grec, le premier moyen pour bien comprendre la signification des mots grecs du Nouveau Testament est de bien connaître la langue hébraïque, ou du moins d'être familiarisé avec tous ses idiotismes.

§ II. *De la lecture des Septante.*

Un bon moyen encore de connaître le vrai sens du Nouveau Testament, c'est une lecture assidue des Septante. En effet cette version, ayant été faite par des Juifs hellénistes, est écrite dans le style du Nouveau Testament, et peut par conséquent contribuer plus puissamment à nous en donner une véritable intelligence, que celle de tous les classiques grecs. On doit joindre à la lecture des Septante celle des fragments d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, qui peuvent servir très-utilement au même dessein, puisqu'ils sont écrits dans le même dialecte.

§ III. *De la lecture du Talmud, des Targums et des autres anciens livres des rabbins.*

On ne saurait disconvenir que les anciens ouvrages des Juifs ne soient d'une grande utilité pour découvrir le vrai sens d'un grand nombre de passages du Nouveau Testament ; car comme les Juifs, au temps de Jésus-Christ, parlaient le syro-chaldéen, on trouve dans le Nouveau Testament certains mots, certaines manières de parler et quelques sentences, qui ne peuvent s'expliquer que par l'usage du discours de ces temps-là,

(1) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* II, *ch.* XVII ; *Hist. crit. du N. T. ch.* XVI.

et qu'on ne saurait connaître autrement que par la lecture de ces anciens ouvrages.

Il faut de plus connaître plusienrs usages qui jettent beaucoup de jour sur quelques endroits obscurs du Nouveau Testament. On trouve ce qu'il y a de plus important en ce genre dans le Testament de Wetstein.

§ IV. *De la lecture de Philon et de Joseph.*

Pour comprendre l'utilité de ce quatrième moyen, il suffit de remarquer que Philon et Joseph étaient contemporains des apôtres, et qu'ils ont écrit tous les deux en grec. Philon était un Juif helléniste très-partisan de l'interprétation allégorique ; sa manière d'écrire approche assez de celle de saint Paul, il peut par conséquent beaucoup servir à l'explication des mots du Nouveau Testament (1).

Quant à Joseph, quoiqu'il ait affecté d'écrire plus purement la langue grecque que ses compatriotes, ses ouvrages contiennent beaucoup de choses qui peuvent servir à éclaircir les mots aussi bien que les expressions et les phrases du Nouveau Testament, comme l'a parfaitement montré Krebsius (2).

§ V. *De la tradition des anciens pères de l'Eglise.*

La tradition des anciens pères de l'Eglise est encore un excellent moyen qui peut nous faire connaître le vrai sens d'une multitude de passages obscurs du Nouveau Testament. En effet, ce divin livre ayant toujours été lu et expliqué dans l'Eglise depuis qu'il a été composé, et les premières églises fondées par les apôtres devant en avoir la véritable intelligence, au moins quant aux points qui regardent la foi, les mœurs et les miracles du Sauveur, le sens que l'ancienne Eglise lui a donné doit donc être d'une très-grande autorité. Ainsi la lecture des pères apostoliques et de ceux qui leur ont succédé, tels que saint Justin, saint Irénée, Athénagore, est encore bien plus utile pour fixer le sens des endroits dogmatiques surtout que celle de Joseph, de Philon et de tous les rabbins. Il est vrai que les protestants de nos jours comptent pour rien ce moyen herméneutique, mais la raison elle-même, libre de toute prévention, parle en notre faveur, en se déclarant contre eux.

§ VI. *De la comparaison des anciennes versions.*

Les anciennes versions qui ont été faites à diverses époques peuvent

(1) Voyez Lœsner, *Lectiones philonianæ.*
(2) Voyez Krebsius, *Observationes ad N. T. è Josepho.*

contribuer beaucoup à nous donner l'intelligence du Nouveau Testament, puisqu'elles nous apprennent quel est le sens que les auteurs sacrés ont donné aux mots et aux phrases de ce livre divin. Il faut cependant convenir que ces versions sont, en général, d'une plus grande utilité pour la critique que pour l'herméneutique.

§ VII. *De l'usage des dictionnaires et autres ouvrages de ce genre.*

Quand on ne fait pas usage par soi-même des moyens que nous venons d'exposer dans les paragraphes précédents, on peut y suppléer en recourant aux dictionnaires, aux grammaires et autres traités de cette nature, dont le but est de nous donner l'intelligence du Nouveau Testament, en nous présentant les résultats de la comparaison déjà faite de ces divers moyens. Ne voulant point entrer dans le détail de tous ces ouvrages, nous nous bornerons à indiquer Salom. Glasii *Philologia sacra his temporibus accommodata,* à D. Joan. Aug. Dathio. — Joan. Leusdenii *De dialectis Novi Testamenti. Singulatim de ejus hebraismis libellus singularis iterum editus* ab Joh. Frider. Fischero *accessit.* Joh. Vorstii *Commentariolus de Adagiis Novi Testamenti hebraicis.* — *Novum Lexicon græco-latinum in Novum Testamentum, congessit et variis observationibus philologicis illustravit* Johannes Friedericus Schleusner. — Christiani Schœtgenii *Novum Lexicon græco-latinum in Novum Testamentum : post* J. T. Krebsium *recensuit, et variis observationibus philologicis et criticis locupletavit* G. L. Spohn. — Georg. Pasoris *Idea græcarum Novi Testamenti dialectorum.* — Henr. Planck *De vera natura atque indole orationis græcæ Novi Testamenti.* — Chr. Abr. Wahl *Clavis Philologica Novi Testamenti.* — Gasp. Wysii *Dialectologia sacra.* — Georg. Bened. Winer, *Grammatik des Neutestamentlichen Sprachegebrauches.* — Car. Gotth. Bretschneider *Lexicon manuale græco-latinum in libros Novi Testamenti* (1). — *Grammatica græcitatis Novi Testamenti quam ad Georgii Wineri ejusdem argumenti librum germanico idiomate conscriptum, in usum suorum auditorum composuit Joan Theodor. Beelen.* Ce dernier ouvrage peut être considéré surtout au point de vue de la doctrine comme un excellent antidote contre la grammaire de Winer.

Il y a encore d'autres moyens dont doit faire usage un bon interprète des livres saints; comme ils se rattachent tous à des connaissances qui sont du ressort de l'Archéologie sacrée, nous les exposerons dans le second volume de cette Introduction.

(1) Nous croyons devoir faire observer que tous ces ouvrages ayant été faits par des protestants, portent tous plus ou moins l'empreinte de leurs doctrines erronées. Notre observation s'applique plus particulièrement à la grammaire de Winer et de Bretschneider.

ARTICLE IV.

Des erreurs des protestants modernes par rapport à l'herméneutique sacrée, et Réfutation de leurs faux principes.

Quoique nous ayons déjà eu occasion de faire connaître et de réfuter plusieurs erreurs des protestants modernes, nous avons cru devoir les réunir et en former comme un seul groupe, afin que le lecteur puisse s'en faire une idée plus précise et plus complète; et si nous en avons placé l'exposé ici plutôt que partout ailleurs, c'est que toutes ces erreurs étant appuyées sur de faux principes d'exégèse, cet exposé trouvait ici même sa place naturelle.

§ I. *Des erreurs des protestants modernes par rapport à l'herméneutique sacrée.*

1. Les premiers protestants, pour rejeter avec quelque apparence de raison l'Eucharistie et les autres sacrements, furent forcés d'entendre dans le sens figuré les paroles de Jésus-Christ et des apôtres, que toute l'antiquité chrétienne avait entendues dans le sens propre, et que les lois du discours obligent d'entendre selon la valeur naturelle des termes. Ce faux principe, qu'on peut et doit entendre dans un sens tropique les paroles du texte secré qui paraissent opposées à notre raison, une fois admis, les sociniens en tirèrent toutes les conséquences. Bientôt le péché originel, l'éternité des peines disparurent, la consubstantialité du Verbe, la procession du Saint-Esprit, le mystère de la Trinité, l'Incarnation et la Satisfaction de Jésus-Christ, furent attaqués, et ne purent être defendus dans les principes de la réforme. Le socinianisme gagna toutes les autres sectes protestantes, et quoique le peuple tînt encore aux anciens symboles, les ministres avaient une foi tout à fait différente. Bossuet avait vu et prédit tous ces excès. Mais ils ne devaient pas se borner à détrôner le Fils de Dieu et à abjurer tous ses mystères, ils devaient aller jusqu'à anéantir toute révélation, et à introduire le déisme dans leur prétendue réforme. Jusque vers le milieu du XVIII[e] siècle, on avait, comme nous l'avons dit plus haut (page 15), respecté l'inspiration des livres sacrés; mais à cette époque Tœlner et Semler attaquèrent le dogme fondamental de la réforme, et ils eurent un tel succès, que maintenant il est aisé de compter ceux des protestants qui tiennent encore pour l'ancienne croyance. C'est proprement du temps où a commencé cette erreur que date l'origine de ce qu'on appelle la *nouvelle exégèse*. Les principes fondamentaux admis par les anciens protestants, que

l'Ecriture du Vieux et du Nouveau Testament était la parole de Dieu, la règle de la foi, qu'elle ne pouvait contenir aucune erreur ni aucune contradiction, qu'elle devait s'expliquer par elle-même, que toute interprétation contraire à l'analogie de la foi devait être réprouvée, ces principes, disons-nous, furent bannis de la *nouvelle exégèse.* G. L. Bauer dans son Herméneutique de l'Ancien Testament, et Hammon dans ses Remarques sur l'Herméneutique du Nouveau, regardent ces anciens principes comme des sources fécondes d'erreurs et les plus grands obstacles à l'intelligence des Ecritures. Après avoir attaqué l'inspiration des écrivains sacrés, on a été plus avant encore; on a nié que la révélation fût contenue dans les Ecritures, qui ne sont divines uniquement que parce qu'elles contiennent des vérités morales et religieuses, et qu'elles établissent des idées de Dieu et de la création plus pures et plus naturelles que celles qu'on trouve dans les livres des autres peuples. Comme néanmoins les prophéties et les miracles sont des preuves convaincantes de la révélation faite aux prophètes et aux apôtres, on s'est efforcé d'anéantir ces deux grands motifs de crédibilité. Les prophéties ne sont, selon ces nouveaux exégètes, ou que des prédictions vagues d'un état plus heureux, d'un nouvel âge d'or, comme on en trouve dans les poëtes profanes, ou l'annonce d'événements particuliers qu'avec une grande sagacité les prophètes pouvaient connaître par conjecture; ou bien, si elles sont par trop claires, ils se réduisent à dire qu'elles ont été faites après coup. Quant aux miracles, ce ne sont que des faits naturels que l'ignorance des apôtres ou la crédulité des Juifs et des chrétiens a mal à propos transformés en faits miraculeux, et dont la nouvelle exégèse nous fournit la véritable explication. Et pour donner un échantillon de ces interprétations nouvelles, contentons-nous de rapporter la manière dont ils dénaturent les miracles les plus éclatants de Jésus-Christ et des apôtres. Quand les bergers de Bethléhem ont été éclairés par la gloire du Seigneur, ils n'ont vu réellement que la lumière d'une lanterne qu'on leur a portée aux yeux. Quand Jésus-Christ a marché sur les flots de la mer, c'est qu'il nageait ou marchait sur ses bords; et s'il a conjuré l'orage, ce ne fut qu'en saisissant le gouvernail d'une main habile. La nourriture miraculeuse qu'il donna à plusieurs milliers d'hommes s'explique naturellement, en disant qu'il avait des magasins secrets, ou que ceux-ci consommèrent leur propre pain, qu'ils tenaient en réserve dans leurs poches. Les morts qu'il a ressuscités n'étaient que des léthargiques, et lui-même n'était pas réellement mort quand on appliqua le même prodige à sa personne. Sa descente aux enfers indique seulement qu'il a été enterré. Quand on crut le voir monter au ciel, il se dérobait à ses disciples à la faveur d'un brouillard, et passait de l'autre côté de la montagne. Quand Paul se vit enveloppé de la lumière céleste au milieu de laquelle Jésus-Christ lui apparut, ce n'était que la foudre qui

tombait à ses pieds (1). Les différentes langues que parlaient les premiers fidèles n'étaient que des langues qu'ils avaient apprises naturellement. Tous les démoniaques du Nouveau Testament n'étaient que des malades et des lunatiques. Voilà les interprétations ridicules et absurdes que l'on trouve dans les commentaires d'Hammon, de Thiess, de Gabler, de Flugge, d'Eckermann, de Paulus et d'une multitude d'autres. Voilà les lumières qu'a produites la nouvelle exégèse. Il serait plus naturel et plus logique de nier franchement l'authenticité des livres du Nouveau Testament, que de prétendre les expliquer d'une manière aussi forcée et aussi ridicule. C'est ce qu'avait compris M. Mauvillon de Brunswick, lorsque, interrogé par son ami M. Knoblanch, conseiller de justice à Dillenbourg, sur l'explication naturelle qu'on pouvait donner aux miracles de l'Evangile, il répondit tout simplement : « Vous vous tireriez bien plus facilement d'affaire en disant que personne ne connaît les drôles qui racontent de pareilles aventures; que ce sont d'insignes menteurs, et que tout ce qu'on allègue en faveur de leur probité est un conte en l'air (2). »

2. Vaincus par la force des preuves qui établissent l'authenticité de l'Ecriture, nos exégètes nouveaux, qui veulent cependant à tout prix en faire disparaître tout ce qu'il y a de surnaturel, ont imaginé une sorte d'interprétation qui les met fort à l'aise. Comme ils ont remarqué beaucoup de mythes dans les auteurs païens, ils se sont avisés de prétendre qu'il devait y en avoir également dans les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ainsi l'histoire de la création, du paradis terrestre, de la chute du premier homme, du déluge; l'histoire de Joseph et de Samson, ne sont que des récits mythologiques; et Bauer, dans son Herméneutique de l'Ancien Testament, a été jusqu'à donner des règles pour expliquer ces espèces de mythes. M. Wecklein, envoyé à Munster, en 1805, par le gouvernement prussien, pour y enseigner la nouvelle exégèse, ne craignit pas d'avancer dans ses leçons, que l'enlèvement d'Hénoch et d'Elie n'avait pas plus de réalité que le rapt de Ganymède; que l'apparition de l'ange à Hagar dans le désert avait la même valeur que celle d'Apollon à Diomède; que le commandement de Dieu à Cyrus, la voix qu'entendit Caïn, n'étaient que des préjugés, des rêves ou des fantaisies; qu'Abraham, Isaac et Jacob ne crurent que par illusion parler à Dieu; que Dieu vint au secours de Noé pendant qu'il bâtit l'arche, comme Diane vint au secours de Strophius; que Dieu donna des forces à Gédéon et à Samson de la même manière que Jupiter en donna aux Troyens. Voilà les impiétés absurdes que ne craignit pas de débiter à un auditoire catholique l'élève des Schelling et des Paulus, tous les

(1) Voyez le baron de Starck, *Entretiens philosophiques*, *pag.* 136-140. *Paris*, 1821.
(2) *Entret. philosophiques*, *pag.* 41.

deux professeurs de l'université de Wurtzbourg, et grands patrons de la nouvelle exégèse. Une manière aussi extravagante et aussi impie d'interpréter les monuments sacrés devait conduire à l'incrédulité la plus complète; aussi n'a-t-on pas craint de dire que le Jéhova des Juifs n'était pas l'auteur du monde et le père des hommes, mais l'un de ces dieux dont personne ne pouvait déterminer le nombre; pour qui chaque cœur sensible restait fermé, et dont chaque esprit pensant se retirait; que c'était un fétiche ou dieu pénate de la famille d'Abraham, de David, et que Salomon et les prophètes ont élevé plus tard à la dignité de créateur du ciel et de la terre; que Moïse n'était qu'un imposteur, que la religion mosaïque était une religion sans miracles, sans humanité; que les prophètes n'étaient que de rusés trompeurs, que la foi en ces prophètes avait porté et conservé l'incrédulité sur la terre (1).

3. Mais notre plume ose à peine retracer leurs blasphèmes contre Jésus-Christ, ses apôtres et le Nouveau Testament. Selon ces grandes lumières de la nouvelle exégèse, Jésus-Christ n'est qu'un *noble théurge Juif*, un enthousiaste qui n'avait pas l'intention de tromper, mais qu'il l'a été lui-même avant d'avoir été pour les autres une occasion d'erreur; que ses apôtres étaient des gens d'un entendement épais et borné, qui, bien que ne manquant pas de bonnes intentions, n'étaient nullement organisés de manière à comprendre leur maître et à s'élever à la hauteur où il était placé (2); que les écrits du Nouveau Testament ne peuvent produire un corps de religion bien lié et bien avéré; qu'ils renferment des contradictions réelles, qu'il vaudrait mieux que nous ne connussions rien des actions et de la personne de Jésus-Christ; que la Bible, et surtout le Nouveau Testament, est une enrayure qui arrête le progrès des lumières, et que n'étant plus du tout convenables à nos temps, ils devenaient parfaitement inutiles, que ce document n'était qu'une source de fanatisme et propre à faire retomber dans le papisme, et qu'on pourrait abondamment se suffire à soi-même en fait de religion, si l'on supprimait ce livre et si l'on en venait jusqu'à oublier le nom même de Jésus-Christ (3).

4. Après avoir détruit la révélation et toute la religion positive, la nouvelle exégèse a aussi attaqué la morale même du christianisme, et c'est une conséquence inévitable, puisque la morale est appuyée sur le dogme; aussi ses partisans n'ont pas rougi d'avancer que la monogamie et la défense des conjonctions extra-matrimoniales doivent être comptées parmi des restes de monachisme, et qu'une jouissance sensuelle hors du mariage n'est pas plus immorale que dans le mariage même, et que s'il faut l'éviter, c'est uniquement parce qu'elle choque les usages des

(1) *Entret. philosophiques, pag.* 136, 137.
(2) *Entret. philos. pag.* 120-122.
(3) *Ibid. pag.* 136, 137.

personnes avec lesquelles nous vivons, et que les excès qu'on y commet sont souvent punis par la perte de l'honneur et de la santé (1). Voilà les fruits de la nouvelle exégèse ! voilà les doctrines horribles et impies que ces docteurs modernes n'ont pas rougi d'écrire et de prêcher à la jeunesse !

§ II. *Réfutation des faux principes d'herméneutique des protestants modernes.*

Il n'est pas difficile, ce semble, de réfuter les faux principes sur lesquels repose l'étrange exégèse des protestants modernes.

1. Le simple énoncé des horribles maximes de la nouvelle exégèse suffit pour le faire rejeter avec horreur par tous ceux qui ont conservé quelque sentiment de religion ; car peut-on regarder comme une méthode légitime d'interpréter les livres saints celle qui détruit toute révélation, qui anéantit les prophéties, les miracles, les mystères, les dogmes et la morale ; qui fait passer JÉSUS-CHRIST pour un enthousiaste ou un imposteur, les apôtres pour des fourbes ou les plus insensés de tous les hommes, toutes les églises du monde, depuis leur origine jusqu'à nos jours, pour les esclaves de l'ignorance et du fanatisme ?

2. On ne doit point interpréter l'Ecriture comme personne n'oserait jamais interpréter aucun livre profane ; or, qui serait assez déhonté pour oser interpréter les historiens d'Athènes et de Rome comme on ose expliquer les histoires si claires et si simples du Nouveau Testament ? Quand on rencontre dans Tite-Live ou dans Suétone des faits miraculeux, on dit simplement que ces auteurs se sont trompés en nous les rapportant ; mais on ne s'avise point de violenter leurs expressions pour y trouver des faits auxquels ils n'ont jamais pensé. Les livres du Nouveau Testament étant authentiques, comme n'osent le nier nos modernes exégètes, doivent être pris dans leur sens propre et naturel, et on ne peut, sans violer toutes les lois du discours, supposer des tropes aussi insolites et aussi extraordinaires que ceux qu'ils supposent pour éliminer les mystères et les miracles ; et si on admettait de pareils tropes dans les autres livres, il n'y a point de loi si claire qu'on ne pût obscurcir, il n'y a point de doctrine si constante qu'on ne parvînt à altérer.

3. Le Nouveau Testament, qui se trouvait dès les premiers temps entre les mains des chrétiens, et qui a servi de règle à leur foi et à leurs mœurs, a dû être nécessairement compris au moins quant à ces points essentiels, et cette intelligence du sens de ce livre divin a dû se conserver et se perpétuer dans l'Eglise. Or on a toujours cru que JÉSUS-CHRIST était DIEU, qu'il s'était incarné, qu'il était mort pour nous, qu'il

(1) *Ibid. pag.* 56, 57.

était ressuscité, qu'il était monté au ciel pour nous y préparer une place, qu'il avait réellement opéré tous les miracles rapportés dans les Evangiles. Tel est donc le sens légitime et vrai du Nouveau Testament, et tous les efforts des nouveaux exégètes ne sauraient l'altérer. Ce consentement unanime des églises primitives par rapport aux points de doctrine du Nouveau Testament et aux faits substantiels de la religion, est comme un rocher contre lequel viendront se briser toutes les nouvelles interprétations des protestants, des sociniens et des rationalistes.

4. On ne doit jamais supposer, surtout dans les histoires écrites dans le style le plus simple, des tropes insolites et extraordinaires; on ne doit pas non plus admettre des ellipses ou des réticences que le contexte n'exige pas; la profondeur des choses exprimées, leur incompatibilité apparente avec nos idées, n'est pas une raison de le faire, autrement il n'y aurait rien de fixe dans le langage humain. L'usage commun du discours, le contexte, le but de l'auteur, et les autres circonstances, sont les seuls moyens qui doivent servir à déterminer le sens des paroles d'un livre quelconque. Et de ce qu'un mot peut avoir quelquefois certaine signification étrange dans les auteurs orientaux, chez les Grecs ou les Latins, il est contre toutes les règles du bon sens de l'attribuer aux écrivains sacrés, uniquement parce qu'il est nécessaire pour faire disparaître un miracle ou un mystère : surtout quand toute l'antiquité lui a donné la signification propre et ordinaire. Or, voilà néanmoins ce que font les nouveaux exégètes : ils violent donc les lois d'une sainte herméneutique.

Mais développons un peu et prouvons ces reproches que nous faisons aux protestants, aux sociniens et aux partisans de la nouvelle exégèse. D'abord les protestants n'ont-ils pas, contre l'usage du discours et l'autorité de toute l'antiquité, introduit un trope dans les paroles et l'institution de l'Eucharistie? Les sociniens, qui, par des tropes et des métaphores dont ils ne peuvent justifier l'usage, anéantissent les dogmes les plus importants du christianisme, tels que la Trinité, la divinité de Jésus-Christ, le mérite de la satisfaction, crus de tout temps dans l'Eglise, ne violent-ils pas toutes les lois du discours, et ne pèchent-ils pas contre le bon sens, en prétendant mieux entendre la doctrine des apôtres que leurs propres disciples, et que les églises qu'ils ont fondées? Enfin nos rationalistes allemands, qui ne voient rien que de naturel dans les miracles les plus éclatants de l'Evangile, sont obligés de dire que les écrivains sacrés se sont grossièrement trompés en prenant pour des miracles les événements les plus simples et les plus communs, ou qu'ils se sont expliqués dans un langage si bizarre et si extraordinaire, que tous les chrétiens s'y sont trompés, et qu'il n'y a que les lumières de la nouvelle exégèse qui ont pu donner le véritable sens de leurs paroles. Or, la première supposition détruit toute l'autorité du témoignage des apôtres, et la seconde est une absurdité palpable; car comment oser prétendre

que l'on comprend mieux le sens d'une histoire après plus de dix-huit siècles, que ceux qui en étaient presque contemporains? Si dans un livre il était permis d'introduire des ellipses que n'exige pas le contexte, de donner aux mots des significations rares et qui ne sont pas prouvées par l'usage du temps où vivait l'écrivain, il n'y a point d'histoire si claire qu'on ne pût obscurcir.

5. Tous les rationalistes de nos jours ne vont pas aussi loin, il faut en convenir; leur impiété n'est pas aussi déhontée ; ces horribles blasphèmes n'ont jamais souillé leurs paroles ni leurs écrits; mais, à cela près, ils supposent tous que l'Ecriture n'est pas inspirée, qu'elle ne contient même aucune révélation; car ce n'est que d'après ces principes qu'ils peuvent admettre des contradictions, des faussetés et des mythes dans les livres saints, et qu'ils peuvent énerver les prophéties et les miracles au point de les expliquer comme des événements purement naturels. Au fond, la vérité ne gagne rien à cette modération; car, outre qu'il est démontré que l'Ecriture est inspirée et qu'elle contient des prophéties réelles, de véritables miracles, la doctrine de ces exégètes plus modérés n'en détruit pas moins l'autorité divine de l'Ecriture, et par conséquent les fondements du christianisme même.

Il est vrai que parmi les théologiens d'Allemagne plusieurs se sont déclarés ouvertement pour la révélation; nous pourrions citer entre autres Neander, Steudel, Twesten, Hahn, Olshausen, Heubner, Hengstenberg, Tholuck, Hævernick; mais comme ces écrivains sont obligés, en qualité de protestants, d'admettre le principe établi par Luther, que le sens intérieur de chaque homme en particulier peut seul décider de la vérité ou de la fausseté d'une doctrine, tous leurs arguments restent sans force et sans effet contre le rationalisme, qui ne manque jamais de se retrancher derrière ce principe fondamental de la réforme. La seule arme efficace et le seul bouclier impénétrable qu'on puisse opposer aux rationalistes, c'est l'autorité de la Tradition et de l'Eglise, qu'il faut les obliger à reconnaître.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE.

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

BESANÇON. — IMPRIMERIE D'OUTHENIN CHALANDRE FILS.

ERRATA.

TOME Ier.

Page	ligne	lisez	au lieu de	
Page 20,	ligne 14,	lisez הנבואה	au lieu de	הנבאה
— 46	— 23 —	הקודש	—	הקודש
— *Ib.*	— *note* 1 —	אחרונים	—	אהרונים
— 49	— 13 —	אבות	—	אבום
— 89	— 54 —	Luitprand	—	Luidprand
— 167	— 3 —	version.	—	version !
— 221	— 25 —	(2) ?	—	(2).
— 227	— 6 —	Bryan	—	Byran
— 234	— *note* 1 —	Beelen	—	Beeleu

TOME IIe.

— 36 — *note* 1 — *cobba* (قُبَّة) et de l'article *al* (ال) au lieu de [*cobba* (ال) et de l'article *al*.]

— 91	— 8 —	espèces	—	espèce
— 109	— *note* 3 —	Sammlungen	—	Sammlungens
— 173	— *note* 3 —	שַׁעֲתָא	—	שעתא
— 383	— 19 —	המשיח	—	חמשיה
— 407	— 20 —	מסבה	—	מסבה
— 410	— 1 —	410	—	104

TOME IIIe.

— 8	— 19 —	(pag. 7)	—	(pag. 6)
— 175	— 37 —	(pag. 167)	—	(pag. 137)
— 189	— 35 —	saint	devant	Chysostome

TOME IVe.

— 1	— 16 —	Rubénites	au lieu de	Cubénites
— 411	— *note* 2 —	interjacens	—	interjaceus

TOME V^e.

— 192	— 18 —	, publié	—	publié,